

شرح

عين الحكمة

الامام محمد بن الرزي

محمد بن الحسين بن الحسين بن الحسين

تحقيق الدكتور الشيخ

احمد محمد زكي احمد الشبرا

مكتبة

مكتبة

تهران - خاندان نامبرو

شرح عيون الحكمة

تأليف

الامام فخرالدين الرازي

شبكة كتب الشيعة

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. ق

الجزء الثاني

في

الطبيعيات



shiabooks.net

رابطہ بديل < mktba.net



الفصل الأول في تقسيم العلوم

وفيه مسائل (١) :

المسألة الأولى

في
تفسير الحكمة

قال الشيخ : « الحكمة : استكمال النفس الإنسانية .
بتصور الأمور ، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية ، على قدر
الطاقة الإنسانية »

التفسير : كمالات الانسان على ثلاثة اقسام : الكمالات
النفسانية ، والكمالات البدنية ، والكمالات الروحانية . والحكمة من
جملة الكمالات النفسانية . ثم نقول : النفس الانسانية لها قوتان : عامة
وعامة . اما القوة العامة فهي التي لأجلها يصح من النفس الانسانية
ادراك الأشياء على الوجه المصواب . واما القوة الخاصة فهي التي لأجلها
يصح من النفس الانسانية تدبير البدن على الوجه الأكمل الأصوب .
والقوة العامة أشرف من القوة الخاصة . لان القوة الخاصة تبقى آثارها
ابد الآباد ، اما القوة الخاصة فانه تنقطع آثارها عند خراب البدن .

(١) الأصل هكذا : بسم الله الرحمن الرحيم . الطبيعيات . وهي
مرتبة على فصول . الفصل الأول ... الخ .

ثم نقول : القوة العاملة كمالها فى امرين :

أحدهما : أن تتصور الماهية تصورا كاملا تاما . والثانى : أن تصدق بالأشياء تصديقا مطابقا للأمور . وأما القوة العاملة فكمالها فى تدبير البدن على الوجه الأصوب الأصلح . وذلك بأن تتباعد عن طرف الإفراط والتفريط ، وتبقى على الوسط الذى هو العدل .

وإذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : ان من الناس من جعل الحكمة اسما لاستكمال النفس الإنسانية فى قوتها النظرية . وذلك الاستكمال عبارة عن أن يخرج من القوة الى الفعل ، فى الإدراكات التصورية والتصديقية ، بحسب الطاقة البشرية . ومنهم من جعلها اسما لاستكمال القوة النظرية بالإدراكات المذكورة ، لاستكمال القوة العملية باستكمال الملكة النامية على الأفعال الفاضلة المتوسطة ، بين طرفى الإفراط والتفريط . وكلام « الشيخ » فى هذا الكتاب مشعر بالقول الأول ، وهو انه جعل الحكمة اسما للكمالات المعتبرة فى القوة النظرية فقط . وذلك لأنه نسر الحكمة باستكمال النفس الإنسانية بالتصورات والتصديقات . سواء كانت هذه المعارف فى الأشياء النظرية أو فى الأشياء العملية . والحاصل : أن الحكمة عنده مفسرة باكتساب هذه الإدراكات . فاما اكتساب الملكة النامية على الأفعال الفاضلة ، فما جعلها جزءا من تسمى الحكمة .

المسألة الثانية

فى

تقسيم الحكمة النظرية والعملية

قال الشيخ : « والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية ، والتي اليها ان نعلمها ، وليس اليها ان نعملها . تسمى حكمة نظرية . والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي اليها ان نعملها ونعملها تسمى حكمة عملية »
التمسح : العلم اما أن يكون علما بما لا يكون لقدرتنا تأثير فى وجودها ، أو يكون علما بما يكون لقدرتنا تأثير فى وجودها . والأول :

هو الحكمة النظرية . ومثاله : علمنا بأن العالم محدث ، وأن العالم له سانع ، وأن الصانع قديم قادر عالم ، وأن السماء كرة وأن النفس باقية . والثانى : هو الحكمة العملية . ومثاله : العلم بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الناشئة النفسانية وإزالة الملكات الخبيثة النفسانية ؟ وكيف يمكن إزالتها للبرص وتحصيلها للصحة . وكل واحد من هذين القسمين علم ، إلا أن الأول علم بشئ، لا تأثير لنا البتة فيه ، بل المقصود من معرفته : نفس تلك المعرفة فقط . والثانى علم بشئ يكون المطلوب من تحصيل العلم به ، إدخاله فى الوجود أو منعه من الوجود . والأول هو الحكمة النظرية ، والثانى هو الحكمة العملية . مع أن كل واحد منهما فى الحقيقة : علم .

واعلم : أن الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية ، لأن كل ما يعمل ليعمل ، كان العلم فيه وسيلة ، والعمل مقصودا . والوسيلة فى كل شئ أحسن من المقصود . فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من المعارف الالهية ، والجلال القدسية . وذلك يدل على أن الحكمة العملية ، أدون منزلة من الحكمة النظرية بكثير . وأيضا : فاستكمال القوة النظرية أشرف من استكمال القوة العملية .

والكتاب الالى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين . قال الله تعالى حكاية عن الخليل : « رب هب لى حكما ، وألحقنى بالصالحين » (٣) فالمراد من الحكم : تكميل القوة النظرية . والمراد من قوله : « وألحقنى بالصالحين » : تكميل القوة العملية . وقال خطايا لموسى : « فاستمع لما يوحى : ائنى أنا الله . لا اله الا أنا فاعبدينى » (٤) فقوله : « لا اله الا أنا » اشارة الى كمال القوة النظرية . وقوله : « فاعبدينى » اشارة الى كمال القوة العملية . وتال حكاية عن عيسى أنه قال : « ائنى عبد الله أتانى الكتاب . وجعلنى نبيا . وجعلنى مباركا أينما كنت » (٥) وكل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال « بالصلاة

(٣) الشعراء ٨٣

(٥) مريم ٣٠ .

(٢) وتحصيل : ص

(٤) طه ١٣ - ١٤

والزكاة ما دمت حيا » فهو اشارة الى كمال القوة العملية . وقال خطبا مع الحبيب عليه السلام : « فاعلم : انه لا اله الا الله » (٦) وهو اشارة الى كمال القوة النظرية . ثم قال : « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » وهو اشارة الى كمال القوة العملية .

فقد ظهر بنور الوحي وبنور الحكمة : أن كمال الانسان محصور في العلم والعمل .

المسألة الثالثة

في

اقسام (الحكمة) العملية

قال الشيخ : « وكل واحدة من الحكمتين تقتصر في اقسام ثلاثة :

فانقسام الحكمة العملية هي هذه (٧) : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية »

التفسير : اعلم : أن جمهور الحكماء انتقوا على أن اقسام الحكمة العملية ثلاثة . والحكمة النظرية أيضا ثلاثة . و « الشيخ » جرى على هذا القول في هذا الكتاب وكذلك في أكثر كتبه ، الا في كتاب « الحكمة المشرقية » فانه ذكر فيه أن اقسام الحكمة العملية أربعة ، واقسام الحكمة النظرية أربعة أيضا .

اما القول المشهور المذكور في هذا الكتاب فتقريره : أن كل عاقل لابد وان يكون له في فعله غرض . وذلك اما أن يكون مختصا بذلك الانسان فقط — وهو علم الأخلاق (٨) — واما أن يكون مختصا بذلك الانسان مع خواصه واهل منزله — وهو علم تدبير المنزل — واما أن يكون عائدا الى

(٦) محمد ١٩ . (٧) هي هذه : سقط ع

(٨) هذه عبارات اضعها هنا عن الأخلاق في الحيوانات القديمة :

أولا : من حكمة المصريين :

== ١ — « حينما يصم الناس آذانهم عنك ، لا تضايقهم بكثرة الكلام .
من الأفضل لك أن تظل صامتا ، والا تنطق بكلمة واحدة »

٢ — « لا تتعالى على سواك بسبب علمك . عامل من لم يتح له حظ
التعليم ، بنفس الطريقة التى تعامل بها المتعلم »

٣ « ان كنت تريد أن تسلك سلوكا مهذبا ، فاجتنب كل شر .
احترس من الشراهة والطبع . انها مرض مميت ، يسبب النزاع بين الآباء
والأمهات والانقسام بين الاخوة والأخوات »

ثانيا : من حكم زرادشت :

صرح زرادشت بأن الخير أفضل من الشر ، وأن المنافقين هم الأشرار .
فى صورة رمزية هى : تقدم احدى أفراد القطيع للروح الأعظم بهذا الصراخ
وهو : « لمن صورتنى يا من خلقتنى ؟ ان العنف يذلنى ، ولا راعى لى سواك .
اعدد لى المرعى الفائض بالبركات » ويأتى الجواب : « ان الخراب ليس
نصيب من يحيا حياة البر . ورعاية القطيع لن تكون على أيدي المنافقين »

ثالثا : من حكم بوذا الهندى

١ — « طالما لا يوجد العمل الذى يشغل الأخ او يبتلعه . طالما لا يضيع
وقته فى الأحاديث الباطلة او ينفهم فى الكسل . طالما لا يقع تحت تأثير
الرغائب الضالة ، او يعقد صداقات مع الأريياء طالما لا يتوقف عن سميحه
للوصول الى النرفانا ، مكتفيا بها يصل اليه . طالما يكون فى هذه الحالة
فطريقه للفلاح وليس للارتداد »

٢ — سال التلميذ : كيف تقصرف ازاء جنس النساء ؟ لا تنظر اليهن .
واذا نظرت اليهن ؟ لا تتحدث معهن . فاذا خاطبك وتحدثوا اليك ؟ كن
حذرا كل الحذر ، يظا كل المتيقظ .

رابعا : من حكم القوراة

فى سفر الأمثال : « اثنتين سألت منك فلا تمنعهما عنى قبل أن ابوت :
أبعد عنى الباطل والكذب . لا تمنعنى فقرا ولا غنى . اطعننى خبز فريضتى ،
لئلا أشبع وأكثر وأقول : من هو الرب ؟ أو لئلا أمتقر وأسرق واتخذ اسم
الهى باطلا » (أم ٣٠ : ٧ — ٩)

== بفيرك .

خامسا : الأخلاق فى التلمود

جاء فى التوراة : « اذا صادفت ثور عدوك ، أو حماره شاردا ، ترد اليه » (خروج ٢٣ : ٤) هذا من الأخلاق العظيمة لأن اكرام العدو ورد نوره الشارد اليه نفع للعدو . والتلمود يفسر العدو بالأممى أى غير اليهودى . ولكن التلمود يعتبر الأمم كلابا ، لانه ذكر فى سفر الخروج : ان الأعياد المقدسة ليست للكلاب ولا للاجانب . بل ان الكلب خير من الأجنبى ، لأنه مصرح لليهودى بأن يطعم الكلب فى الأعياد ، وغير مباح له بأن يقدم لحما للأمم . يقول « الحبر أبا ربانيل » : ان الشعب المختار هو الذى يستحق الحياة الأبدية . أما الأمم فمثلهم كمثل الحمر ولا قرابة بين اليهود وبين الأمم الخارجة عن الدين اليهودى ، لانهم حمر . وبيوت العبادة عندهم لا تزيد عن حظائر . أما « الربى مفاحيم » فيقول : ان اليهود من بنى البشر لأن ارواحهم من الله . اما باقى الأمم فليسوا كذلك . لأن ارواحهم مصدرها الروح النجس ومن رأى « الحاخام اريل » أن الأمم خنازير . ويلزم للمرأة اليهودية المغتسلة أن تعيد استحبابها اذا رأت نجسا كالكلب أو الحمار أو الخنزير أو الأممى .

أما لماذا خلق الله الأممى على هيئة الانسان ؟ فهذا ليكون أكثر ملائمة لخدمة اليهودى ، لانه لا يناسب الملك أن يخفيه حيوان . واذا مات عبد مسيحى عند يهودى ، فلا تقدم التعازى لمسيده . فهو حيوان نفق .

ومن الجائز لبنى اسرائيل أن يغشوا سواهم . حسب ما ورد فى التوراة : « مع الأعوج تكون ملتويا » بل ان من المحظور على اليهودى ان يحبى أمميا كافرا بالسلام ، الا فى حالة خوفه من اذاه . ومن هنا يستنتج « الحاخام أبشاي » بأن المنافق مباح فى التلمود ، وأن اليهودى يمكن أن يكون مؤدبا مع الكفار ليقضى شرهم .

٥ — **وأساس الأخلاقيات عند الأحبار :** تظهره قصة شديرة ، تروى عن « هليل » الشهير ، وهى أن احد الوثنيين ، جاء له وقال : أريد أن تعلمنى الناموس ، وأنا واقف على تدم واحدة (أى فى جيلة سريعة قبل أن يرفغنى القعب على انزال قدمى) . فكان جوابه له : ما لا ترضاه لنفسك لا تفعله

= بفيرك .

وعن الحبر « عقيبة » يروى أن أحدهم سأله : ربى علمنى الناموس . فكان جوابه : « يابنى ، أن موسى معلنا قد لبث على الجبل أربعين يوما ، وأربعين ليلة ، قبل أن يتلقن الشريعة ، وأنت تريدنى أن أعلمك الناموس كله فى الحال ؟ ومع ذلك أقول لك يا بنى أن المبدأ الأساسى للناموس هو هذا : « ما هو مكروه لديك ، لا تفعله لسواك . أن أردت ألا يمد انسان يده بالأذى الى ما تمتلكه ، لا تمد أنت يدك بالأذى الى ما يمتلكه . أن أردت ألا يسلبك ما تهتك ، لا تسلبه ما يملك » . وتقول القصة ان ذلك الانسان سار فى طريقه مع الجماعة التى معه . فمر على حقل من الحنطة . فقطف كل واحد سنبلتين ، أما هو فلم يطف شيئا . ثم مر على حقل من الكرنب ، فاقطع كل واحد من كانوا معه اثنتين ، أما هو فلم يقطع شيئا . فلما سئل عن ذلك ، كان جوابه : هكذا علمنى الربى « عقيبة » ، أن ما لا تريده لنفسك لا تفعله لسواك .

وعلى هذا القانون ، تكثر التعقيبات فى التلمود : لتكن بين المطرودين ، وليس المطاردين — مع الذين يظلمون ، ولا يظلمون — مع الذين يصفون لاهانتهم فلا يردون الاساءة — مع الذين يكونون سعداء تحت كل الظروف ، أولئك هم الذين يرد عن القول : « وأجباؤه كخروج الشمس فى جبروتها » (قضاة ٥ — ١٣) وعن حبر آخر : لتكن بين الملعونين ، ولا تكن بين اللاعنين .

وهناك تخريج لذلك القانون وهو : لتكن كرامة أخيك ، عزيزة عليك مثل كرامة نفسك تخريجه هو : كما أن الانسان يحرص على كرامة نفسه ينبغى أن يحرص على كرامة غيره ، كما يحرص على ألا تصيب سمعته أدنى شبهة ، هكذا لا ينبغى أن يلقى بالشبهات على سمعة غيره . كما أن هناك تخريجا لقانون آخر وهو : لتكن ممتلكات أخيك عزيزة عليك مثل ممتلكاتك . وتخريجه هو : كما أن الانسان يحرص على ممتلكاته هكذا عليه أن يحرص على ممتلكات أخيه .

انه بالإضافة الى القانون : تحب قريبك كنفسك ، يوجد القانون ، لا تبغض أخاك فى قلبك (لاويين ١٩ : ١٧) . لا تلغنه ... لا تسبب له الأذى ، بل الأكثر من هذا لا تحمل له ضغينة فى قلبك . ان الضغنة هى واحدة من ثلاث خطايا يخرج الانسان من العالم ... =

ويدلل التلمود بقصة عن الربى « مير » كيف أن بعض جيرانه دابوا على معاكسته . وفى مرة طلب الربى من الله أن يقضى عليهم بالموت . فصاحت زوجته ، من أى فكر أنت ؟ . فأجابها . اليس مكتوبا : لقبدا الأشرار من الأرض والخطاة لا يكونوا بعد ؟ (مزمور ١٠٤ : ٣٥) قالت : ولماذا لا تقرأ الآية « والخطية لا تكون بعد ؟ » بمعنى أن الخطاة يفتنون أى يصبحوا أبرارا ، حينما لا تكون هناك خطية — من الأفضل لهم أن يصلوا ، وأن يتوبوا ولا يصبحوا بعد أشرارا » خلاصة تعاليم الأبحار عن المحبة الأخوية نجدها فى هذا الشعار : « من هو قوى جبار ؟ إلا من يستطيع أن يحول العدو الى صديق »

سادسا : الأخلاق فى الإنجيل

المسيح عيسى عليه السلام لم يفسخ التوراة . وكل ما فيها من العقائد والأخلاق والتشريعات الصحيحة ، التزم به . لقوله : « لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس » (مت ٥ : ١٧) وبإلغ المسيح فى نصيح بنى اسرائيل بالتواضع والمحبة والرحمة ، وأن لا يفكروا فى الشر . ومن كلامه : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، وأما أنا فأقول لكم : أحبوا اعداءكم ، باركوا لاعنيكم . أحسنوا الى مبغضيك وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم ... لأنه ان أحببتهم الذين يحبونكم ، فأى أجر لكم ؟ ... الخ » (متى ٥ و ٦ و ٧)

وفى كتاب تاريخ اليهود *Histoire Juives*
لريمون جيغر *Reymond Geiger*

المطبوع سنة ١٩٢٣ باللغة الفرنسية . ما ترجمته :

قصة الملك سليمان والنحلة

خرج الملك سليمان — عليه السلام — ذات مرة للصيد ، مع رجال نصره . واثناء سنة من النوم ، وقت الراحة فى الهواء الطلق ، انتفضت عليه نحلة ولدغته فى أنفه . واستيقظ الملك فرعا من لدغة النحلة . وعندما استيقظ الملك فى اليوم التالى ، وجد أنفه متورما . وغضب الملك سليمان — الذى كان يتكلم ويفهم لغة النحل — غضب بشدة من النحلة التى تجرات وأصابته ولدغته فى أنفه الذى تورم وصار حجه أكبر من حجم التفاحة ، واصبح الألم شديدا لا يطاق .

ماذا فعل الملك سليمان ؟ لقد أمر جميع النحل الذي في مملكته للمثول بين يديه ، وبسرعة استجاب النحل لطلبه . وعلى الفور سمح طنين النحل الهادر الذي تندفق على قصر الملك موجات تلو موجات . وعندما مثل النحل بين يدي الملك سليمان ، قال له بصوت آمر ومتوعد : أريد أن أعرف الآن النحلة العدوانية التي تجسرات ولدغتنى في أنفى ؟ إذا اعترفت بجريمتها ، سأسامحها . والويل إذا أنكرت الجرم الذي فعلته . انها اذا أنكرت الجرم الذي فعلته ، تماقب بعقوبة الاعدام . انها ستموت ، لأننى أستطيع التعرف عليها .

من الذى لدغتنى في أنفى ؟

وهنا حلفت النحلة المعتدية فوق رأس الملك ، وقالت بصوت يرتعد خوفا : انا . انا . مولاي الملك انا الذى لدغتك في أنفك . فقال الملك : لماذا وقع اختيارك على ؟ قالت النحلة : لأننى لم أستطع التمييز بين الزهرة وبين أنف مولاي الملك . وانى نادمة جدا على فعلتى تلك ، وأطلب من مولاي الملك أن يصفح عني . فقال الملك : اذهبى فقد عفوت عنك .

فقالت النحلة : اننى اعد باننى سأقف بجانبك في وقت الشدة . ففي وقت الشدة سأسدى لك معروفا لن ينسى . وعلى الرغم من كونى صغيرة ، فسوف اقدم لمولاي الملك الجميل بالجميل . وفي وقت الشدة ستجدنى مستعدة لتقديم المساعدة . وضحك الملك سليمان له شديقه ، سخرية واستخفافا . وهو يتساءل كيف تستطيع حشرة أن تسدى معروفا لا ينسى ؟

وبعد مرور زمن قصير ، قامت الملكة « بلقيس » ملكة سبا بزيارة الملك سليمان ، محملة بالهدايا النفيسة الجديرة بأن تقدم لأحكم الملوك . وملكة سبا التي استقبلها الملك سليمان باحترام زائد وبحفاوة ، قالت للملك سليمان بعد أن حل جميع الأحجيات التي ألقتها عليه : لقد ألقيت عليك أحجيات بدت لى مستحيلة الحل ، ولكن مولاي الملك ، استطاع أن يحلها جميعها وبنجاح فائق ، ولم تبق سوى أحجية واحدة . وهى اصعب أحجية ، لأنها تعتمد على النظر ولا تعتمد على السمع . والأحجية هى : أمامك يا مولاي الملك احدى وسبعون زهرة صناعية ، ما عدا زهرة واحدة . طبيعية وحقيقية . وعلى مولاي الملك أن يحدد مكانها ويخرجها من بين الزهور الصناعية بشرط أن لا يمسها أو يشم رائحتها . واذا استطعت أن تحدد وتختار الزهرة

الطبيعية والحقيقية ، فساعترف أنك الفائز وأنا المهزومة ، وأعلن أنك أحكم الملوك . وأحضرت الاحدى والسبعين زهرة وقدمتها ووضعتها أمام الملك سليمان . وألقى الملك سليمان الذى وثق فى نفسه ، واستخف بالأحجية نظرة فاحصة على جميع الزهور ، التى كانت مصنوعة بطريقة يستحيل معها التمييز بين الزهرة الصناعية والزهرة الحقيقية . فالجميع كان يتساوى فى الحجم ، ومتشابها فى اللون . وشك الملك فى قدرته على حل هذه الأحجية ، وظل عدة لحظات عاجزا وهربكا . ووجه نظره الى الزهور مرثين وثلاث مرات . ولكن دون جدوى ، لأن الزهور الصناعية كانت مصنوعة بطريقة يستحيل معها التمييز بين الزهرة الطبيعية وبين الزهرة الصناعية . ودفع تردد الملك فى تحديد الزهرة الطبيعية ملكة سبا الى أن يتقسم ابتسامات الانتصار .

وعندما كان الملك سليمان غارقا فى الحيرة ، وكان على وشك أن يستسلم لليأس ، اذ سمع فجأة طنين نحلة حلقت ، ثم انتضت داخل الزهرة الطبيعية ، وامتصت رحيقها وخرجت منها . وظهور النحلة وانتقاضها داخل الزهرة ، جعل الملك سليمان يتنفس الصعداء . ووجه على الفور الى الزهرة الطبيعية التى عرّفها وحدد مكانها بفضل النحلة التى ردت للملك سليمان الجميل بالجميل .

وأخرج الملك سليمان الزهرة الطبيعية . وقال لبلقيس ملكة سبا : تلك هى الزهرة الطبيعية . فاعترفت ملك سبا مرة أخرى بأنه لا يوجد حكيم كالملك سليمان ، احكم الملوك المنتصرين . ا هـ

(ترجمها لى : الأستاذ سعيد حرب . مدرس اللغة العبرية بالكلية الحربية بصر)

وقد بينا فى غير هذا الكتاب : أن بنى اسرائيل كانوا دعاة لهم وللأمم ، الى الله عز وجل على شريعة موسى عليه السلام ، وأنهم من أيام سبى بابل سنة ٥٨٦ ق.م تركوا الدعوة الى الأمم ، وتسبب تركهم لها فى فساد أخلاق العالم ، حتى قال فيلسوف يونانى " أفضل الأمور على الإطلاق لبنى البشر : هو أن لا يولدوا ، أو أن لا يدوا اشعة الشمس اللاحقة . أو أن ولدوا ، فليعبروا بأسرع ما يمكن بوابة الموت ، وليقدوا فى عمق

الانسان مع عابة الخلق — وهو العلم السياسى — فثبت بهذا : ان العلوم العملية ثلاثة . وأما فى « الحكمة المشرقية » فلما جعل العلوم العملية ثلاثة زاد فيها رابعا ، وسماه بعلم تدبير المدينة . وهو علم كيفية ضبط المدينة ورعاية مصالحها . وهذا العلم لا بد منه . لأن الانسان مدنى بالطبع ، فما لم يعرف كيفية بناء المدينة وترتيب أهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المناسبة المؤدية الى تحصيل المصالح ودفع الماسد ، فانه لا يتم المقصود الاب . وعلى الوجه الأول فان هذا العلم جزء من العلم السياسى .

قال الشيخ : « ومبدأ هذه الثلاثة : مستفاد من جهة الشريعة الإلهية . وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية وتنصرف فيها بعد

=

الثرى » وقال هذا الفيلسوف واسمه « ثيوجينوس » لرجل اسمه « كورنوس » :
« اننا يا كورنوس عندما نريد خروفا أو حمارا أو حصانا ، فاننا نهتم بمعرفة أصله . لكن الرجل الطيب يقبل زوجة شريرة من بيت وضيع مادامت غنية . وبذلك تختلط الأصول بسبب الثروة فلا تعجب انن يا كورنوس اذا رايت الخبيث يختلط بالطيب .

وكما أن المال يفسد كل شيء ، فكذلك الفقر يسبب الآلام الجسمانية ويدفع الى العبودية . واعلم يا كورنوس : أنه يحطم الشرف أكثر من أى شيء آخر ، أكثر من الشيخوخة وأكثر من المرض . ولكى تتجنبه لا تتردد فى الالتقاء بنفسك الى أعماق البحار أو أسافل الأخاديد . فالموت أفضل من حياة فقيرة تمتلئ بالبؤس والشقاء »

وهذا الذى حصل من فلاسفة اليونان ، حصل بسبب أن علماء بنى اسرائيل تركوا دعوتهم الى دين موسى عليه السلام . ففى القرآن أنهم أمروا بأن يقولوا للناس جميعا كلاما حسنا . قال تعالى : « واذا اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبوالوالدين احسانا وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس : حسنا . واقموا الصلاة وآتوا الزكاة . ثم بولينم الا قليلا منكم وأنتم معرضون » (البقرة ٨٣) وقد وضحنا هذا فى فصل الدعوات العالمية السماوية فى كتابنا نقد التوراة أسفار موسى انخمسة — نشر الكليات الأزهرية بالقاهرة .

تلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم ، وباستعمال تلك القوانين فى الجزئيات »

التفسير : لما بين ان العلوم العملية هى هذه الثلاثة ، شرع بعده فى بحث آخر ، وهو انه لايد لكل صناعة من شئ يجرى مجرى المبدأ لها ، ومن شئ يجرى مجرى الكمال لها . فهذه العلوم الثلاثة ايضا لها مددا ، ولها ايضا كمال . ومبادئ هذه العلوم الثلاثة وكالاتها : مستفادة من الشريعة الإلهية . وذلك لأن المقصود من بعثة الرسل الى الخلق : ارشاد الخلق الى النمط الصواب والطريق الأصلى فى الأعمال والأفعال . ولما كانت مناهج الأعمال محصورة فى هذه العلوم الثلاثة ، وجب أن يقال : ان الأنبياء — صلوات الله عليهم — ما بعثوا الا لتعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة ، ولتعريف كالاتها .

ثم ان الأنبياء — عليهم السلام — انما يمكنهم تعريف مبادئ هذه العلوم الثلاثة ، وتعريف كالاتها على الوجه الكلى . مثل أن يذكروا : ان من أراد الفضيلة الفلانية ، فعليه بالعمل الفلانى ، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية ، فعليه بالعمل الفلانى . فأما التنصيص على أحوال « زيد » و « عمرو » فذلك ممتنع . لأن الأحوال الجزئية للأشخاص غير مضبوطة بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين . وذلك انما يتأتى بالقوة النظرية . ثم استعمال تلك القوانين فى الصور الشخصية والوقائع الجزئية . فذلك انما يتأتى بالقوة العملية .

وأما قوله : « وكالات حدودها انما تسببين بالمشرعة الإلهية » فاما اراد من هذه الحدود : المقادير . وذلك لأن المقادير المقدره فى أبواب العبادات والمعاملات والزواجر لا تعرف الا من جهة الشرائع الإلهية .

قال الشيخ : « والحكمة المدنية فائدتها : تعلم كيفية المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص الناس ، لتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان . والحكمة المتزلية (فائدتها : ان تعلم

المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد ، لتنظم به المصلحة المنزلية . والمشاركة المنزلية (٩) تتم بين زوج وزوجة وولد ووالد (١٠) ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها : أن تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس (١١) وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس «

التفسير : هذا الكلام معلوم غنى عن التفسير . وأقول : المراد من الحكمة المدنية : علم السياسة . وهى أن الأحوال التى تكون بين كل واحد وعامة الخلق كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودمع المفاسد ، بقدر الامكان ؟ وكيف تكون بالضد من ذلك ؟

والمراد من الحكمة المنزلية : هو أن الأحوال التى بين كل واحد وبين أهل منزله ، كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودمع المفاسد ، بقدر الامكان ؟ وكيف تكون حتى (لا) تكون بالضد من ذلك ؟ ثم انه بين أن أهل المنزل من هم ؟ فذكر أنهم (١٢) : الزوج والزوجة والولد والوالد والمالك والعبد . والمراد من الحكمة الخلقية : معرفة الفضائل والرذائل ، لتحفظ الفضائل حال حصولها ، وتزال الرذائل حال حصولها .

وانما قدم « الشيخ » تحصيل الفضائل على ازالة الرذائل فى اللفظ ، لأنه مقدم عليه فى المعنى ، فان تحصيل الفضيلة مقصود بالذات ، وازالة الرذيلة مقصود بالعرض ، وما بالذات قبل ما بالعرض . ونظير هذا : أنه لما ذكر حد الطب ، قدم فى اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض . فقال « لتحفظ الصحة حاصلة ، وتسترد زائلة » وقوله : « لتزكو بها النفس ولتتطهر عنها النفس » هذه اللفظة مأخوذة من كتاب الله تعالى ، حيث قال

-
- (٩) زياد من ع
(١١) النفس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها ، لتتطهر عنها النفس : ع — النفس عنها : ص
(١٢) أنه : ص

« قد أفلح من زكاهما » (١٣) وقال : « خذ من أموالهم صدقة ، تطهرهم ، وتركيهم بها » (١٤)

المسألة الرابعة

فى

اقسام العلوم النظرية

قال الشيخ : « واما الحكمة النظرية فاقسامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير (من حيث هو فى الحركة والتغير (١٥)) وتسمى حكمة طبيعية . وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير ، وان كان وجوده مخالفا للتغير ، ويسمى حكمة رياضية . وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها (١٦) أصلا ، وان خالطها فبالمرض ، لا أن مجرد ذاتها مفتقر فى تحقيق الوجود اليها . وهى الفلسفة الأولى — والفلسفة الالهية جزء منها — وهى معرفة الربوبية »

التفسير : لما تكلم « الشيخ » فى اقسام العلوم العملية ، شرع بعده فى بيان اقسام العلوم النظرية . والمشهور عند الجمهور انها ثلاثة . هو الذى ذكره فى هذا الكتاب . واما فى « الحكمة المشرقية » مزعم انها أربعة . اما انها ثلاثة فيمكن تقريره من وجهين :

الأول : ان يقال : الماهية . اما ان تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن — وهو العلم الطبيعى . وهو العلم الأسفل — واما ان تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى لكنها تكون غنية عنها فى الوجود الذهنى ، بمعنى أن الذهن يمكنه ادراكها ، مع قطع النظر عن مادتها — وهو العلم الرياضى وهو العلم الأوسط —

(١٤) التوبة ١٠٣

(١٦) يخالطه : ع

(١٣) الشمس ٩

(١٥) سقط : ع

وأما ان تكون غنية عن المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن —
فهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى —

وأما القسم الرابع وهو أن تكون محتاجة فى الذهن وتكون غنية
عنه فى الخارج . فذلك محال . لأن على هذا التقدير لا يكون حكم الذهن
مطابقا للأمر الخارجى ، فيكون جهلا . ولا عبرة به .

واعلم : أن الحكماء أنما جعلوا الأول أدنى ، والثانى أوسط ، والثالث
أعلى . وذلك لأن الشرف فى الاستغناء ، والنقصان فى الحاجة . ولما
كان المعلوم بالعلم الأول محتاجا الى المادة فى الخارج رضى الذهن ، كان
ذلك غاية الحاجة ، فجعلوه العلم الأسفل . ولما كان المعلوم بالعلم الثانى
محتاجا الى المادة فى الخارج لا فى الذهن ، كان هذا متوسطا فى الفنى
والحاجة ، فلا جرم جعلوه متوسطا فى المرتبة . ولما كان المعلوم بالعلم
الثالث غنيا عن المادة مطلقا ، لا جرم كان ذلك فى غاية الشرف ، فلا جرم
جعلوه العلم الأعلى .

والوجه الثانى فى بيان أن العلوم النظرية ثلاثة : هو أن نقول : الشئ
أما أن يجب حصوله فى المادة ، أو يمتنع حصوله فيها . أو تارة يحصل
فى المادة وتارة يتجدد عن المادة .

أما الذى يجب حصوله فى المادة . فاما أن يجب حصوله فى مادة
معينة ، أو لا يجب ذلك . لكن يجب حصوله فى مادة — أى مادة كانت —
فاما التعمين فغير واجب .

فهذه اقسام أربعة :

أحدها : الذى يجب حصوله فى مادة معينة . والعلم الباحث عنه
هو المسمى بالعلم الطبيعى .

وثانيها : الذى يجب حصوله فى مادة غير معينة . والعلم الباحث عنه
هو المسمى بالعلم الرياضى .

وثالثها : هو الذى يمتنع حصوله فى المادة . والعلم الباحث عنه هو
المسمى بعلم الربوبية .

قواعدها : هو الشيء الذى تارة يكون فى المادة ، وتارة يكون مجردا عن المادة . وذلك مثل الوحدة والكمية والجزئية والعلية والمعلولية والكمال والنقصان . فان هذه المعانى تارة توجد فى المجردات وتارة فى الجسديات .

ثم ههنا يختلف الكلام . فمن زعم ان العلوم النظرية ثلاثة ، قسم هذا القسم الى القسم الثالث . وسى مجموعهما بالعلم الالهى ، تسمية للعلم باشراف اسمائه وأعز انسابه . ومن زعم ان العلوم النظرية اربعة سى هذا القسم الرابع بالعلم الكلى ، لأنه بحث كلى عن لواحق الوجود ، من حيث انه وجود . ولما اختار « الشيخ » فى هذا الكتاب أن أقسم الحكمة النظرية ثلاثة ، لأجرم جمع هذين القسمين فى الفلسفة الأولى . فقال : « وحكمة تتعلق بها وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها اضلا ، وإن خالطها فبالعرض ، لأن ذاتها منفتحة فى تحقق الوجود اليها . وهى الفلسفة الأولى » والمراد بها وجوده مستغن عن مخالطة التغير : هو الذى قلنا : انه يتمتع حصوله فى المادة . والمراد من قوله : « وإن يخالطها فبالعرض : لا أن (١٧) ذاتها منفتحة فى تحقيق الوجود اليها » فالمراد منه ما سميناه بالعلم الكلى . وذلك لأن الوحدة لما حصلت تارة فى المفارقات والمجردات ، وأخرى فى الجسديات ، علمنا : أن الوحدة لما هى هى ، غنية عن هذه المواد الجسمانية ، والا لامتنع حصولها عند عدم هذه المواد الجسمانية . ولما حصلت مع غيرها ، علمنا أنها غنية عن هذه المواد الجسمانية ، فلا جرم وجب الحاق هذا القسم بالمجردات ، وتسميته باسم واحد . وهو الفلسفة الأولى .

واذا عرفت نهج هذا التقدير فى الوحدة ، فاعرف مثله فى العلية والمعلولية والكلية والجزئية وأمثالها .

وأما تفسير الألفاظ : فإما قوله : حكمة تتعلق بها فى الحركة والتغير من حيث هو فى الحركة والتغير . فالمراد منه : أن الذى فى الحركة والتغير

هو الجسم . والبحث عن الجسم كيف كان ، لا يكون بحثا طبيعيا . فان البحث عنه من حيث انه واجب أو ممكن أو كلى أو جزئى ، ليس بحثا طبيعيا ، بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويسكن هو البحث الطبيعى .
فهذه الدقيقة قال : من حيث هو فى الحركة والقدر .

أما قوله : وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجوده الذهن عن التغير ، وإن كان وجوده مخالفا للتغير ، ويهسى حكمة رياضية . فالمراد منه : ما ذكرنا (وهو) أن من الموجودات ما يتمتع حصوله فى الخارج الا فى المادة . الا أن الذهن يقوى على استحضار تلك الماهيات ، مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة . والبحث عن هذا القسم من الموجودات هو (فى) العلم الرياضى .

وأما قوله : وحكمة تتعلق بما وجوده . مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالها أصلا ، وإن خالطها فبالعرض ، لا أن ذاتها مفتقرة فى تحقيق الوجود اليها وهى الفلسفة الاولى . فقد سبق هذا .

قال الشيخ : « وبإدء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ومصرف على تعصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة »

التفسير ذكر « الشيخ » فى العلوم العملية : أن مبادئها وغاياتها مستفادة من أرباب الشرائع . وذكر فى هذه العلوم النظرية : أن مبادئها مستفادة من أرباب الشرائع ، وأما كمالاتها وغاياتها فمبينة بالقوة العقلية على سبيل الحجة . فالفرق بين البابين ما ذكره فى رسالته التى سماها : « الأضحوية » فقال : يجب على الشارع الدعوة الى الاقرار بوجود الله تعالى (١٨) وكونه منزها عن النقائص والآفات ، وكونه موصوفا

(١٨) اعلم : ان اليهود والمسلمين اذا تحدثوا عن خالق العالم — وهو الله عز وجل — يتحدثون عنه من أمرين : الأمر الأول : بيان أنه واحد . والأمر الثانى : بيان انه منزه عن النقائص والآفات ، وكونه موصوفا

بنعموت الكمال وسمات الجلال . والنصارى يخرجون عن التوحيد والتنزيه .
 ولخروجهم لا يقتربون من المسلمين واليهود . فى التوحيد وفى التنزيه .
 فالأرثوذكس يقولون : ان الله انقلب الى انسان هو يسوع المسيح ، أى
 الله صار جسدا . ولأن الجسد يكون فى مكان دون مكان وتحل به الأعراض
 والتغيرات ، حتى أنهم قالوا : ان المسيح الذى هو الله فى الجسد ، ضرب
 وأهين وبصق فى وجهه ، لا يدخل قولهم فى التنزيه . والكاثوليك يقولون :
 ان الله اله ، والمسيح اله ، والروح اله ، والثلاثة شركاء فى الاحياء والخلق
 والرزق . وقولهم لا يسلكهم مع الموحدين ولا مع المزهين . والنصارى
 كلهم قد خرجوا بما اعتقدوا عن المکتوب فى التوراة والانجيل .

فأولا : عن التوحيد . جاء فى التوراة : « أنا هو الرب الهك الذى
 أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية لا يكن لك لهة أخرى أمامى ...
 الخ » (تث ٥ : ٦) — « اسمع يا اسرائيل : الرب الهنا رب واحد ...
 للخ » (تث ٦ : ٤) وجاء فى الانجيل : ان عيسى عليه السلام قال :
 « لا تفتخروا فيما بينكم . لا يقدر أحد ان يقبل الى ، ان لم يجتذبه الآب
 الذى أرسلنى . وأنا أقيه فى اليوم الأخير (يوم انتهاء بركة اسحق فى
 الأمم) انه مكتوب فى الانبياء : ويكون الجميع (فى بركة اسماعيل) متعلمين
 من الله ، فكل من سمع من الآب وتعلم يقبل الى » (يو ٦ : ٤٣ ... الخ »
 — « قد كلمتكم بهذا لكي لا تفتخروا . سيخرجونكم من المجمع ، بل تاتى
 ساعة فيها يظن كل من يقتلكم انه يقدم خدمة لله . وسيفعلون هذاكم ،
 لأنهم لم يعرفوا الآب ولا عرفونى ... الخ » (يو ١٦ : ١ — ٣)

وثانيا : عن التنزيه . جاء فى التوراة : « ليس مثل الله » (تث
 ٣٣ : ٢٦) « فكلكم الرب من وسط النار ، وأنتم سامعون صوت كلام ،
 ولكن لم تروا صورة ، بل صوتا » (تث ٤ : ١٢) وقال الله لموسى عليه
 السلام : « لا تقدر أن ترى وجهى . لأن الانسان لا يرانى ويعيش »
 (خر ٣٢ : ٢٠) وجاء فى الانجيل : « الله لم يره أحد قط » (يو ١ :
 ١٨) وفيه : ان المسيح عليه السلام غير ناسخ للتوراة فى العقيدة وفى
 الشريعة لقوله : « لا تظنوا انى جئت لأنقض الناموس » (مت ٥ : ١٧)
 فالتوحيد والتنزيه — على أنه غير ناسخ — يكون مقرا به وداعيا اليه
 (انظر كتاب البشارة بنبي الاسلام فى التوراة والانجيل . وكتاب أمانهم
 النصارى — نشر دار الأنصار بالقاهرة)

بنسوت الكمال وسمات الجلال . فاما أن يصرح بأنه سبحانه ليس متحيزا ولا حاصلًا في المكان والجهة ، فذلك مما لا يجب عليه التصريح به ، لأن امثال هذه المطالب مما لا تصل اليها أفهام أكثر الخلق . فانه لو دعا الناس الى ذلك ، لصار ذلك منذارا لهم عن قبول دعوته ، فلا جرم وجب عليه الاكتفاء بتلك الدعوة المجملة . واما التفاصيل الدقيقة ، فيجب عليه أن لا يصرح بها ، وأن يفوضها الى عقول الأذكياء من الناس .

واذا عرفت هذا فنقول : قوله : ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه . فالمراد منه : ما ذكرنا (من) أنه يجب على الممارس ارشاد الخلق الى الاقرار بالتنزيه المطلق ، والادّار بكونه موصوفا بكل كمال وجلال . واما قوله : ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة . فالمراد منه : ما ذكرنا (وهو) أن هذا المباحث الدقيقة ، يجب عليه أن يفوض عرفانها الى عقول الأذكياء من الخلق .

قال الشيخ : « ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك باحداهما ، فقد أوتي خيرا كثيرا »

التفسير : انه لما نسر الحكمة بمعرفة الأمور النظرية ، ومعرفة الأمور العملية ، ذكر ههنا : أن من وفق حتى قدر على استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة ، ثم وفق حتى أتى بالأعمال الموافقة على قانون الحكمة العملية « فقد أوتي خيرا كثيرا » (١٩) وهذا اللفظ انما اخذه من الكتاب الالهى . وهو قوله سبحانه : « ومن يؤت الحكمة ، فقد أوتي خيرا كثيرا »

(١٩) البقرة ٢٦٩ ، وقوله تعالى : « واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة » قال الشافعى : « فذكر الله الكتاب وهو القرآن ، وذكر الحكمة . فسمعت من أروى من أهل العلم بالقرآن يقول : الحكمة سنة رسول الله »

وقد رد على من رضى الشافعى عنهم بأنه لو كانت الحكمة سنة رسول الله ، لكانت هى السنة المفجرة ، لا السنة على الإطلاق ، وليست الحكمة هى السنة . لأن الله — عز وجل — أعطى الحكمة للقيمان ، وحكمة لقمان غير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأنه قال : « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » ففى تفسير القرطبي : « ان العلماء اختلفوا فى معنى الحكمة . فقال السدى هى النبوة . وقال ابن عباس : هى المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره . وقال قتادة ومجاهد : الحكمة هى الفقه فى القرآن . وقال مجاهد : الاصابة فى القول والفعل . وقال ابن زيد : الحكمة العقل فى الدين . وقال مالك ابن أنس : الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له . وروى عنه ابن القاسم أنه قال : الحكمة التفكير فى أمر الله والاتباع له . وقال ايضا : الحكمة طاعة الله والفقه فى الدين والعمل به . وقال الربيع بن أنس : الحكمة : الخشية . وقال ابراهيم النخعي : الحكمة : الفهم فى القرآن . وقال الحسن : الحكمة الورع »

وقال القرطبي : « كتاب الله حكمة ، وسنة نبيه حكمة ، وكل ما ذكر من التفضيل فهو حكمة ، وأصل الحكمة : ما يمتنع به من السفه ، فقليل للعلم : حكمة ، لأنه يمتنع به ، وبه يعلم الامتناع من السفه — وهو كل فعل قبيح — وكذا القرآن والعقل والفهم »

الفصل الثاني

فى

المصادر التى ينبج تقديمها على العلم الطبيعى وتفاريح هذا الباب

قال الشيخ : « كل واحد من العلوم الجزئية — وهى المتعلقة ببعض الأمور الموجودات — فانه يفقر (١) التعلم فيه الى ان يتسلم اصولا ومبادئ تبرهن فى غير علمه ، وتكون فى علمه مستعملة على سبيل الاصول الموضوعية . و (العلم) (٢) الطبيعى علم جزئى ، فله اصول موضوعة ، فنعدها عدا ، وبرهن عليها فى الحكمة الاولى »

التفسير : العلم الطبيعى علم يبحث عن الموجودات . فيكون علما جزئيا . وكل علم جزئى فلا بد له من مبادئ ، بها تبرهن مسائله . ثم ان تلك المبادئ قد تكون بينة بنفسها ، وقد تكون محتاجة الى ان تبين فى علم آخر وهذا يقتضى ان العلم الطبيعى قد يكون له مبادئ بها تبرهن مسائله . ثم ان تلك المبادئ قد تكون بينة بنفسها ، وقد تحتاج الى ان يبرهن عليها فى علم آخر . ونحن نريد ان نعد تلك المبادئ ههنا عدا ، وبرهن عليها فى الحكمة الاولى .

(١) يقتصر المتعلم فيه ان يسلم : ع

(٢) العلم : سقط ع

قال الشيخ : ان كل جسم طبيعى فهو مقوم الذات من جزئين :
احدهما يقوم فيه مقام الخشب فى السرير ، ويقال له : هيولى ومادة .
والآخر يقوم فيه مقام صورة السرير (من السرير) (٢٢) ويسمى
صورة »

التفسير : انما قال : كل جسم طبيعى . احترازا عن الجسم
التعليى ، فاننا قد ذكرنا فى فصل (١) « قاطيغورياس » أن المقدار
يسمى بالجسم التعليى . وهو عرض . وأما الجسم القائم بالنفس
فهو الجسم الطبيعى . والجسم المركب من المادة والصورة هو الجسم
بهذا المعنى ، فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعى تمييزا له عن
المقدار الذى هو مسمى بالجسم التعليى .
واعظم : ان هذا الكلام يحتل وجهين :

الأول : ان مذهب « الشيخ » ان الجسم الطبيعى مركب من الهيولى
والصورة . ومراده منه : أن حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة
قائمة بنفسها : بل هى حالة فى جوهر قائم بالنفس . وهذا المحل ليس
له فى حد ذاته المخصوصة مقدار ولا اختصاص بحيز . وهنا هو مراده
من قوله : الجسم مركب من الهيولى والصورة . واعلم : أن هذا
المذهب باطل عندنا — على ما سيأتى تنزيهه فى أول العلم الالهى من
هذا الكتاب — وبنتقدير أن يكون حقا ، فانه لا تعلق لهذا الأصل بشيء من
من مباحث العلم الطبيعى ، الا القليل اليسير . وهى مسألتان فى
الطبيعيات ، ومسألتان فى الالهيّات :

المسألة الأولى من الطبيعيات

فى

اثبات التخلخل

ومعناه : ان الجسم تد يسير حجه أعظم ، من غير أن

(٣) كتاب : ص

ينضم اليه شيء آخر ، أو يقع فى داخله شيء من الفرج ، وضده التكاثف . وهذا المذهب لا يصح القول به ، الا اذا اعتقدنا أن الحجمية قائمة بمحل لا حجم له من ذاته . فاننا اذا اعتقدنا ذلك ، أمكننا أن نعتقد أنه نزول عن ذلك المحل تلك الحجمية العظيمة ، ويحدث فيها حجمية صغيرة . وبالعكس . ثم زعموا : أن إثبات التخلخل والتكاثف إنما ينتفع به من دفع دليل مثبتى الخلاء . فانهم احتجوا على القول بالخلاء . بأن قالوا : المتحرك اذا تحرك الى مكان ، فالمكان المتحرك اليه إما أن يقال : انه كان خاليا قبل انتقال هذا المتحرك اليه ، أو ما كان خاليا — وهو المطلوب — وان قلنا : انه ما كان خاليا ، فعند انتقال هذا المتحرك اليه ، إما أن يقال : انه بقى ذلك الجسم هناك أو انتقل عنه . فان بقى هناك ، فحال انتقال هذا المتحرك اليه ، قد اجتمع حجمان من حيز واحد . وهو محال . وان انتقل ذلك الجسم ، فإما أن ينتقل الى الحيز الذى عنه انتقل هذا المتحرك ، أو الى حيز آخر . فان كان الأول لزم الدور ، لأن المتحرك الأول لا يمكنه أن يتحرك ، الا اذا صار الحيز المنتقل اليه فارغا . ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم الذى كان فيه الى حيز هذا المتحرك . وإنا يمكنه أن ينتقل اليه لو تحرك هذا المتحرك عنه . فثبت : أنه يلزم منه الدور . والدور باطل . وان كان الثانى — وهو أن ذلك الجسم ينتقل الى حيز آخر — يكون الكلام فيه كما فى الأول ، ويلزم أن يقال : انه اذا تحركت « البقعة » أن تتدافع جيلة المسوات والأرضين . وذلك محال . وعند هذا قال منكرو الخلاء : مذهبنا : أن الجسم مركب من الهيولى والحجمية ، وأنه لا يمنع أن نزول عن المادة حجمية عظيمة ، ويحدث فيها حجمية صغيرة ، وبالعكس . واذا كان كذلك لم يبعد أن يقال : أن المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة ، فانه تزداد الحجمية فى الجانب المنتقل عنه وتصعد الحجمية فى الجانب المنتقل اليه ، وحينئذ يمكنه الحركة من غير وقوع الخلاء ، ومن غير لزوم سائر المحالات .

فثبت : أن القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، ظهرت نائنته من هذه المسألة .

المسألة الثانية من المسائل الطبيعية الجنية على هذا الأصل

فى

أن الاجرام فى الفلكية هل تقبل الخرق والالتزام ، أم لا ؟

ان الحكماء قالوا : ان الاجرام الفلكية لاتقبل الخرق والالتزام . فقول لهم :
الأجسام متساوية فى الجسمية . والأشياء المتساوية فى تمام الماهية ، يجب
أن يصح على كل واحد منها ماصح على الآخر ، ولما صح الخرق والالتزام
على بعض الأجسام ، وجب صحتها على الأملاك . وعند هذا قالت
الفلاسفة : الأجسام عندنا مؤلفة من الهوى والمصورة ، ولا يتمتع أن
يكون هوى كل فلك مخالفة بالماهية لهوى الفلك الآخر . ثم ان هوى
ذلك الفلك مستلزما لذاتها لذلك الشكل وذلك المقدار ، فلا جرم يتمتع
زوال الشكل وذلك المقدار عنه . ومعلوم أن هذا الجواب لا يصح الا
اذا قلنا : الأجسام مركبة من الهوى والصورة .

والمسألة الاولى من الالهيات : انا اذا اردنا بيان أن الأجسام ممكنة
فى ذاتها . قلنا : انها مركبة من الهوى والصورة . وكل ما كانت
ماهيته مركبة من جزئين فهو ممكن . ثم نقيم الدلالة على أن الهوى
لا ينفك عن الصورة ، والصورة لا تنفك عن الهوى . ثم نقيم الدلالة
على أن هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق يستبقى
احدهما بالآخر . وعند هذا يقين أن الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته ،
وبحسب جمع أجزاء ماهيته ، وأنه معلول موجود ليس بجسم ولا جسمانى .

والمسألة الثانية من الالهيات : انا اذا دللنا على أن المعلول القريب
لواجب الوجود لا يمكن أن يكون أكثر من واحد ، فحينئذ نقول : ذلك
الواحد وذلك المعلول لا يمكن أن يكون جسما ، لأن الجسم ماهية مركبة
من الهوى والصورة . . فلو كان واجب الوجود علة لجسم ، لزم أن
يكون علة لجزئه معا . فيكون الصادر عنه أكثر من واحد . وذلك محال .
غثبت : أن المعلول الأول لا يكون جسما .

هذا مجموع المسائل البتية فى العلم الطبيعى ، وفى العلم الإلهى
على هذا الأصل .

واذا عرفت هذا فنقول : هذا الشيء الذى يجعل مبدأ للعلم
الطبيعى ، لابد وأن يكون شيئا تنفرع عليه جميع مسائله وأن لم يكن
كذلك ، فلا أقل من أن تنفرع عليه أكثر مسائله . ولما لم تنفرع من
مسائل العلم الطبيعى على هذا الأصل ، إلا المسالتان النادران ، كان
جمل هذه المسألة مبدأ للعلم الطبيعى مستدركا .

والاحتفال الثانى لهذه المصادرة : أن لا يكون المراد منها : أن
الجسم فى نفسه وفى ماهيته مركب من الهيولى والصورة . بل يكون
المراد منه : أن كل جسم مخصوص فهو مركب من هيولى وصورة . وهذا
حق . وذلك لأن كل جسم يشار إليه . فانه لابد وأن يكون جسما
مخصوصا ممتازا عن سائر الأجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة
فالفهوم من كونه جسما — الذى هو القدر المشترك بينه وبين سائر
الأجسام — هو مادته . وأما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته
المعينة ، فهو بالنسبة إلى ذلك الجسم المعين المخصوص ، صورته التى
باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص فى الوجود بهذا التقدير ، وظهر
أن كل جسم معين ، فانه لابد وأن يكون مركبا من الهيولى والصورة .
وهذا المعنى أمر لابد وأن يبحث صاحب العلم الطبيعى عنه ، لأنه اذا
كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث أنه يتحرك ويسكن ، فانه
يجب عليه معرفة أن الجسم ما هو ؟ وذلك هو المادة . ويجب عليه معرفة
ما به يمتاز كل جسم عن غيره فى ذاته . وهو الصورة . ولهذا المعنى
يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى والصورة .

قال الشيخ : « فكل جسم حادث أو متغير ، فيفتقر من حيث
هو كذلك ، إلى عدم سبقه . لولاه لكان أزالى الوجود »

التفسير : هذه هى المصادرة الثانية من الأمور التى زعم
« الشيخ » أنها مبادئ العلم الطبيعى . واعلم : أن الحادث هو الذى

وجد بعد العدم . ولا شك أن هذا المفهوم لا يتقرر إلا بسبق العدم ،
فإن كان المراد من كون العدم مبدأ : هذا القدر ، فهذا حق . وإن كان
المراد : أن ذلك العدم له تأثير فى هذا الوجود : فهذا لا يقوله عاقل .
ويدل عليه وجوه :

الأول : أن عدم الشيء ، مناقض لوجوده ومناف له . وأحد
النقيضين لا يكون له معرفة فى حصول الآخر .

الثانى : أن العدم نفى محض . فكيف يعقل جعل النفى المحض
مؤثرا فى الوجود ؟ وإن عقل ذلك ، فحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود
الممكنات على وجود واجب الوجود .

الثالث : أن هذا العدم سابق على هذا الوجود ، وممتنع البقاء
عند حصول هذا الوجود ، فكيف يعقل جملة مؤثرا فيه ؟

الرابع : أنه لو كان الأمر على ما قالوه ، يلزم أن يكون للشيء
الواحد أسباب لا نهاية لها من العدميات . وذلك لأن كل حقيقة ، فإنه
يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها ، وما عداها أمور غير متناهية .
وهذا الشيء الواحد من حيث أنه ليس بهلث (مثلا) يكون هذا العدم
مبدأ له . ومن حيث أنه ليس برابع ، يكون هذا العدم الآخر مبدأ له .
وهكذا القول فى العدميات التى لا نهاية لها .

والخامس : أنه جعل هذا العدم مبدأ لهذا الوجود ، من حيث أن
يكون هذا الوجود ذا أول ، لا يتقرر إلا بهذا العدم ، فلم لا يجعل هذا
الوجود مبدأ لذلك العدم ، من حيث أن يكون ذلك العدم ذا آخر ،
لا يتقرر إلا بهذا الوجود ؟ وأعلم : أنه لولا أن هذا البحث خسيس جدا ،
والا لكان للاطناب (٤) فيه مجال .

قال الشيخ : « كل جسم يتحرك . فحركته إما من سبب
(خارج . وتسمى حركة قسرية . وإما من سبب (٥) فى نفس

(٥) زيادة من : ع

(٤) الاطناب فيه محال : ص

الجسم ، اذ الجسم لا يتحرك بذاته . وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير ، فيسمى طبيعية ، وان كان محركا حركات شتى بارادة او غير ارادة ، او محركا حركة واحدة بارادة . فيسمى نفسا))

التفسير : هذه هي (هـ) المصادرة الثالثة . وأقول : الجسم المتحرك لابد له من محرك . ومحركه اما ذاته . واما غيره . وذلك الغير اما ان يكون حاصلًا فيه او يكون مباينًا عنه . فنقول : اما أنه لابد لكل متحرك من محرك . فلنسلم هذا في هذا العلم . الى أن يقوم البرهان في الفلسفة الأولى على أن كل ممكن لابد له من مؤثر . واما أنه يمتنع أن يكون الجسم متحركًا لذاته ، فهو مقدمة برهنوا عليها في العلم الطبيعي . وحينئذ يثبت لنا : أن كل جسم فانه يتحرك لأمر بخاير لذاته . ثم نقول : ذلك المفاير ان كان مباينًا عن المتحرك ، فذلك هو التحريك القسرى . واما أن يكون موجودًا في ذات ذلك الجسم . فنقول : ذلك المحرك اما أن يكون له شعور بذلك الأمر الذي يصدر عنه ، او لا يكون له به شعور . وعلى التقديرين فالأثر الصادر عنه اما أن يكون أثرًا واقعا على نهج واحد ، واما أن يكون آثارًا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة ، فيحصل من ضرب اثنين في اثنين : اقسام أربعة .

الأول : للقوة الموجودة في الجسم التي لاشعور لها بها يصدر عنها . ويكون المصادر عنها أثرًا واحدًا واقعا على نهج واحد . وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الأرضية فانها تقتضى الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم في مكانه الطبيعي وهو الأرض والحركة اليه بشرط كونه خارجًا عن ذلك المكان فالقوة الموجودة لهذا الأثر قوة ليس لها شعور ولا ادراك البتة بهذا الأثر ثم ان هذا الأثر اثر واحد واقع على طريقة واحدة .

القسم الثاني : القوة التي لا شعور لها بها يصدر عنها . ثم انه تصدر عنها آثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهذه هي المسماة بالنفس

(٦) هذا دليل من إين سينا على أن النفس التي هي الروح او الانسان غير الجسد .

النباتية فإنها تفعل أعمالا مختلفة ما بها تزيد في طول الأضواء . وعرضها
وعمتها وتعدد صورها مختلفة وأشكالها متباينة ، فإن بعضها لحم وبعضها
قلب وبعضها بهاغ .

القسم الثالث : القوة التي لها شعور بها يصدر عنها الأثر
المصادر عنها اثنا واحد واقعا فهي نهج واحد وهذه القوة هي المسماة
بالنفس الغليكية . الجسمانية وهي القوة المباشرة للتجريك الفلكي .

والقسم الرابع : القوة التي لها شعور بها يصدر عنها ويكون الأثر
المصادر عنها اثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهي النفس الحيوانية
الحالة في أبدان الحيوانات الموجودة في هذا العالم .

فهذا تلخيص ما في هذا الموضوع وإذا عرفت هذا ، فلنرجع إلى تفسير
الفاظ الكتاب .

فأما قوله كل جسم متحرك فحركته أما من سبب من خارج ويسمى
حركة قسرية وأما من سبب في نفس الجسم ، إذ الجسم لا يتحرك بذاته
فتلخيصه أن يقال الجسم يستحيل أن يتحرك بذاته بل لابد من شيء آخر
يحركه وذلك المحرك إما أن يكون خارجا عن ذاته وإما أن يكون موجودا
فيه والأول هو الحركة القسرية . وأما الثاني وهو أن يكون ذلك المحرك
موجودا فيه فهو الذي يسمى متحركا من تلقاء نفسه .

وأما قوله وذلك السبب إن كان محركا على جهة واحدة على سبيل
التسخير فيسمى طبيعة وإن كان محركا حركات شتى بإرادة أو غير إرادة
أو محركا حركة واحدة بإرادة فيسمى نفسا .

واعلم : أن الأقسام الأربعة التي ذكرناها مذكورة في هذا الكلام .
وذلك لأن قوله إن كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى
طبيعة . فالإرادة منه : ما ذكرناه (وهو) أن القوة التي تنفذ أثرا واحدا مع
أنها لا تكون شاعرة بذلك الأثر ، فهي الطبيعة . فعبء عن عدم الشعور
بالتسخير وأما قوله وإن كان محركا حركات شتى فهذا إشارة إلى القوة
التي يصدر عنها إشارة مختلفة سواء كانت تلك القوة عديدة الشعور ،

كالقوى النباتية أو كانت واجدة للشعور كالقوى الحيوانية . فثبت :
أن هذا الكلام مشتمل على القسم الثانى والقسم الثالث . وأما قوله أو محرك
حركة واحدة بارادة . فهذا هو القسم الرابع وهو النفس الفلكية .

والحاصل : أنه سمي القسم الأول بالطبيعة ، والأقسام الثلاثة
للباقية بالنفس . فثبت : أن الكلام المذكور فى الكتاب مشتمل على الأقسام
الأربعة التى ذكرناها .



قال الشيخ : « أسباب الأشياء أربعة : يبدأ الحركة مثل البناء
للبيت ، المادة مثل الخشب والطين للبيت ، الصورة مثل هيئة البيت للبيت ،
الغاية مثل الإسكان للبيت »

التفسير : هذه هى المصادر الأربعة . وفيها مسألتان :

المسألة الأولى

فى

تفسير العلل الأربع

اعلم : أن تحقيق الكلام فى هذا الباب أن يقال : الذى يحتاج الشيء
إليه إما أن يكون جزءاً من ماهيته أو لا يكون . أما الأول فإما أن يكون جزءاً ،
به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين للكوز ، فإن عند وجود الطين يكون
الكوز ممكن الوجود وإما أن يكون جزءاً ، به يكون الشيء واجب الوجود
وهو الصورة مثل شكل الكوز فإن هذا الشكل متى حصل كان الكوز واجب
الحصول . وأما المحتاج إليه الذى لا يكون جزءاً من ماهية المحتاج فهو
فسان أحدهما العلة الفاعلية مثل الرجل الذى يدخل الكوز فى الوجود ،
والثانى العلة الغائية وهى الغرض الذى لأجله يقصد الفاعل إحداث ذلك
الفعل فى الوجود . وهو كون الكوز بحيث يصلح أن يشرب الماء منه .

واعلم : أن الشيخ ذكر فى « الإشارات » أن العلة الغائية علة فاعلية
العملية الفاعلية . وهذا هو الحق الذى لا محيص عنه .

المسألة الثانية

فى

تقسيم كل واحد من هذه الملل الأربع الى الأقسام الكثيرة

قال الشيخ : « كل واحد من ذلك . اما قريب واما بعيد واما عام

واما خاص واما بالقوة واما بالفعل واما بالحقيقة واما بالعرض »

التفسير اعلم : ان كل واحدة من الملل الأربع المذكورة يمكن اعتبارها بحسب الأوجه الثمانية المذكورة فى هذا الكتاب . وزاد فى « الشفاء » أربعة أخرى . وهى أنها قد تكون كلية وقد تكون جزئية وقد تكون بسيطة وقد تكون مركبة . فيكون المجموع اثنى عشر وجها . فلنعتبر هذه الأمور أولا فى العلة الفاعلية فنقول : الفاعل القريب هو الذى لا واسطة بينه وبين المفعول ، كالوتر لتحريك الأعضاء . والبعيد هو الذى بينه وبين المفعول واسطة . وهو مثل النفس لتحريك الأعضاء . والفاعل العام هو الذى يشترك فى الأفعال عنه أشياء كثيرة . مثل الهواء المغير لأشياء كثيرة . والفاعل الخاص هو الذى لا يفعل عنه الا شىء واحد ، كالدواء الذى يتناولوه « زيد » فيؤثر فى بطنه الخاص لا فى بدن غيره . وأما الذى بالقوة ، فمثل النار ، بالقياس الى ما لم تشتعل فيه . ويصح اشتعالها فيه . والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب على الكتابة ، وقد تكون بعيدة كقوة الصبى على الكتابة . وأما الذى بالفعل فكالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه . وأما الفاعل بالحقيقة والذات ، فكالطبيب اذا عالج ، والنار اذا سخنت . وهو أن تكون العلة مبدءا بالذات لوجود ذلك الفعل ، وأخذت من حيث هى مبدءا له .

والعلة الفاعلة بالعرض : ما خالف ذلك . وهى على أصناف :

فأحدها : أن يكون اثر هذا الفاعل فى ازالة الضد فقط . مثل

« السقمونيا » فانه يزيل المصفراء فيحصل البرد ، فتكون السقمونيا مبردة بالعرض من هذا الوجه .

وثانيها : أن يوجد ما يمنع المؤثر عن اثره . والذي يزيل ذلك المانع ينسب اليه ذلك الأثر بالعرض . مثل : من أزال الدعامة حتى ينهدم السقف . فإنه يقال : هو الذي هدم السقف (٧)

وثالثها : مثل أن يقال : الطبيب يبني ، فله يبنى لا من حيث هو طبيب ، بل من حيث أنه بناء .

ورابعها : أن يكون الفاعل بالطبع او بالإرادة متوجها الى غاية يبلغها او لا يبلغها . لكن يعرض معها غاية أخرى . مثل الحجر يشج ، وانما عرض ذلك لأنه هابط بالطبع ، فلما اتفق أن وقع رأس انسان في هبطة ، ووقع ذلك الحجر على ذلك الرأس بقتله ، لا جرح شج . وأما الفاعل الكلى فهو مثل الطبيب للعلاج ، وأما الجزئى فمثل هذا الطبيب لهذا العلاج . وأما الفاعل البسيط ، فان يكون صدور الفاعل عن قوة فاعلية واحدة ، مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة . وأما المركب فان يكون صدور الفعل عن عدة قوى ، اما متفقة النوع كتقوم يحركون سفينة ، او مختلفة النوع ، كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحساسة .

ولما ذكر « الشيخ » هذه التفاصيل في « الشفاء » قال : وقد يهلك أن تركيب بعض هذه مع بعض . ثم قال : ولنورد هذه الاعتبارات أيضا في المبدأ المادى . فالمادة القريبة مثل الأعضاء للبدن . والبعيدة مثل الأخطا بل الأركان . والعام مثل الخشب للسريـر والكرسى ولغيرهما . والخاص فهو مثل جسم الانسان بزاجه المخصوص لصورته المخصوصة .

قال : وفرق بين القريب وبين الخاص ، فقد يكون السبب المادى قريبا وعاما . وأما السبب المادى بالقوة : فهو مثل النطفة لبطن الانسان ، والخشب الغير المصور بالصناعة لهذا الكرسى . والسبب المادى بالفعل فهو مثل بدن الانسان لصورته . والسبب المادى بالذات فهو الذى لذاته المخصوصة يقبل صورة الشيء . مثل الدهن للاشتعال . والذى بالعرض فكما يقال : الماء موضوع للهواء . وفى الحقيقة مادة الماء هى الموضوع

(٧) موسى ميمون فى دلالة الحائرين قال بهذا الكلام .

للهوائية . وأما المادة الكلية فهي كالخشب للسريـر والمادة الجزئية ، فهي كهذا الخشب لهذا السريـر . وأما المادة البسيطة فهي كالهوى الأولى للأشياء كلها . وأما الحركية فكالأخلاط للبدن . وأما هذه الاعتبارات من جهة الصورة . فالصورة القريبة مثل التبريع للبريع ، والبعيدة مثل ذى الزاوية له ، والصورة العامة والكلية واحدة . وهى مثل الجنس للنوع . وكذا الخاصة والجزئية واحدة . وهى مثل حد الشيء أو فصله أو خاصته . والصورة بالقوة فهي القوة مع العدم . والصورة بالفعل فهي معروفة . والصورة البسيطة تمثل صورة الماء والنار ، فإنها حقيقة واحدة ، ولم تتكون حقيقتها من اجتماع عدة أمور . والصورة المركبة فهي مثل الصورة الحيوانية التى انما تحصل من اجتماع عدة أمور .

وأما اعتبار هذه المعانى من جهة الغاية فالغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة فكالسعادة للدواء . وأما العامة فهي الغاية التى هى غاية لسببين مختلفين ، مثل اسهال الصفر ، فانه غاية لشرب النرجسين ولشرب البنفسج أيضا . وأما الخاصة فمثل « أما زيد صديقه فلانا » وأما الغاية بالفعل والقوة وأما الغاية بالذات ، فهي المعنى الذى تطلبه الحركة الطبيعية أو الإرادية لنفسها . مثل الصحة . وأما الغاية بالعرض ، فعلى أصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لأجل نفسه . مثل دق الهاون لأجل شرب الدواء . ومن ذلك ما يلزم الغاية أو يعرض لها .

أما ما يلزم الغاية فهو الأكل ، فان غايته المغوط . وذلك لازم الغاية لا نفس الغاية . بل الغاية هى دفع الجوع . وأما ما يعرض للغاية . فمثل الجمال للرياضة ، فان الرياضة قد تستعقب حصول الجمال ، ولكن المقصود من الرياضة ليس حصول الجمال . وأما الغاية الجزئية ، فكتعب « زيد » على فلان الغريم . الذى كان القبض عليه هو المقصود من السفن . وأما الغاية الكلية . فكانتصاعه من الظالم مطلقا . وأما الغاية البسيطة فمثل الشعب للاكل ، والغاية المركبة فمثل لبس الحرير لأجل الجمال ، ولقتل القمل . وهذا فى الحقيقة غايتان .

هذا هو الكلام فى بيان هذه الأقسام . وهذا الفصل من أوله الى آخره منقول من كتاب « الشفاء »

قال الشيخ : « الطبيعة سبب على انه مبدا الحركة ، بما هي فيه ، وجبا لسكونه بالذات لا بالمرض »

التفسير : انا فى المصادرة المتقدمة لخصنا الكلام فى تعريف ماهيته الطبيعية ، الا ان التعريف المذكور فى هذا الموضع ، هو المنقول عن الحكيم الكبير « أرسطاطاليس » ولعل « الشيخ » لما أعاده لهذا السبب . ولو انه ذكره فى غير ذلك الموضع لكان أولى .

واعلم : ان ظاهر الكلام يقتضى كون القوة الواحدة علة لحركة محلها ، ولسكون محلها . وذلك بطل . لما أولا : فلان الجمع بينها محال . فالقوة الواحدة كيف تكون موجبة لها معا . وإما ثانيا : فلان السكون عدم الحركة ، فكيف يعقل كون المبدأ مبدا لعدم اثره ؟

والجواب عن الأول : انه لا يبعد كون الأول للشيء الواحد موجبا لأثرين متناهين بحسب شرطين مختلفين . فالطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلًا فى الحيز القريب ، وتوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلًا فى الحيز الطبيعى .

والجواب عن الثانى : ان الجسم اذا سكن . فهناك أمران : أحدهما : عدم تلك الحركة .

والآخر : استنثاره فى ذلك الحيز ، وحصوله فيه . وهذا المعنى باتفاق الفلاسفة أمر ثبوتى ، فانهم أجمعوا على أن « الاين » عبارة عن حصول الجسم فى مكانه . واتفقوا على أن هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال فى الجسم .

واذا عرفت هذا فنقول : ان أريد بالسكون عدم الحركة فذاك لا يمكن جعله اثرا للطبيعة وإما أن أريد كونه مستقرا فى ذلك الحيز ، فذاك يمكن جعله اثرا للطبيعة ومعلولا لها .

واعلم : أنك لما علمت فى الفصل المتقدم : أن العلة قد تكون علة بالذات ، وقد تكون علة بالعرض ، لا جرم بين ههنا : أن الطبيعة فى كونها موجبة للحركة والسكون على الوجه الذى لخصناه ، موجبة بالذات لا بالعرض .

واعلم : أنه متى صدق على الطبيعة أنها مبدأ بالذات لهذا الأمر ، فقد صدق عليها أنها ليست بالعرض لذلك ، فيشبه أن يكون قوله بالعرض كالتكرير الذى يذكر لأجل التوكيد . ونظيره قولهم فى حد القياس : أنه قول مؤلف من أقوال ، إذا سلمت لزم عنها قول بالذات لا بالعرض .

قال الشيخ : « الحركة كمال أول لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة . وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده فيه »

التفسير : هذه هى المصادرة الخامسة . واعلم : أن هذا البحث إنما جعله من مبادئ العلم الطبيعى ، لأن موضوع العلم الطبيعى هو الجسم من حيث أنه يتحرك ويسكن . وإذا كان كذلك ، كان تصور الحركة والسكون جزءا من أجزاء هذا العلم ، فلا جرم كان من المبادئ .

ثم يقول : الحكماء ذكروا فى تعريف الحركة وجوها :

التعريف الأول : أن يقال : اعلم أن الشيء إما أن يكون بالفعل من كل الوجوه ، أو بالقوة من كل الوجوه ، أو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر .

أما الأول وهو الذى بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه ، فإنه منزّه عن طبيعة القوة والإمكان وضرب من الملائكة وأما الثانى وهو الذى بالقوة من كل الوجوه فهذا محال لأنه فى كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل . وأما الثالث وهو الذى بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فإنه لا يمتنع خروجه الى الفعل ثم أن خروجه الى الفعل إما أن يكون دفعة وإما أن يكون على التدريج . والأول يسمى كونا لما حدث وفسادا لما زال وبطل . والثانى هو الحركة فعلى هذا الحركة : عبارة عن خروج الشيء فى أمر من الأمور ، من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدريج أو لا دفعة .

وطعن الحكيم فى هذا التعريف فقال : لا يمكن تعريف قولنا يسيرا يسيرا . وقولنا على التدرج ، الا بالزمان الذى لا يمكن تعريفه الا بالحركة . فيلزم الدور . وايضا : قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف ، بالزمان المعرف بالحركة . فيلزم الدور . والجواب : ان بناء هذا السؤال على انه لا يمكن تعريف المدة والزمان الا بالحركة ، وذلك بناء على ان الزمان مقدار الحركة . وهو عندنا باطل على ما سياتى تقريره . والدليل على صحة ما قلناه : ان تصور المدة وتصور الماضى والحاضر والمستقبل تصورات بديهية غنية عن التعريف بدليل انه حاصل لكل العقلاء ، وان لا يعلم شيئا من مباحث الحكماء .

ونقول : السؤال الواقع على هذا الكلام : ان نقول : الحادث على سبيل التدرج غير معقول . وذلك لانه اذا حصل تغير فلا بد ان يكون قد حدث امر أو زال امر والا فالحال عند التغير كما قبل التغير فيلزم ان يقال انه لا تغير عند حصول التغير . وذلك خلف . محال .

واذا ثبت هذا فلنفرض انه حدث امر . وذلك الذى حدث هو (ا) عين ما سيحدث بعده او غيره . والاول باطل ، لان الذى حدث الآن ، فهو موجود الآن . والذى سيحدث بعد ذلك ما حدث الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو عين ذلك لكان الشيء الواحد موجودا معدوما معا . وهو محال .

فثبت : ان الذى حدث الآن مفاير لما سيحدث بعد ذلك ، وان الذى حدث الآن فقد حدث دفعة ، وان الذى سيحدث بعد ذلك لم يحدث فيه شيء البتة . فثبت : ان الحدوث على سبيل التدرج فى الشيء الواحد محال فى العقول .

والتعريف الثانى للحركة : ما ذكره الحكيم : « أرسطاطاليس » فقال : الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . وتقريره : ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم ، والشيء اذا كان ممكنا ثم صار موجودا فذلك الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها ، الا التادى الى الغير .

وما كان كذلك فله خاصتان :

أحدهما : انه لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول ، ليكون هذا التادى تاديا اليه .

والثقية : ان ذلك التادى مادام باقيا ، فانه (ان) يبقى منه شيء بالقوة ، فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل ، اذا لم يصل الى المقسود ومادام كذلك فقد بقي من كونه متحركا أمر بالقوة فثبت ان هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منه شيء بالقوة ، وبأن لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلًا بالفعل .

وأما سائر الكمالات فلا يحصل فيها واجد من هذين الوصفين . فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل ، فحصول المربعة من حيث هو هو ، لا يوجب أن يستعقب شيئا آخر . وأيضا : فعند حصولها لا يبقى فيها شيء بالقوة .

واذا عرفت هذا فنقول : الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر غفيه امكان امرين : أحدهما : امكان حصوله في ذلك المكان الآخر . والثاني : امكان التوجه اليه . فهذان أمران اذا حصلّا كلنا كمالين . لكن التوجه اليه مقدم على الوصول اليه ، والا لكان ذلك الوصول دفعة لا على التدرّج . وقد فرضناه حاصلًا ، فثبت : أن هذا التوجه كمال أول للشيء الذي هو بالقوة ، لكن لا من كل وجه . فان الحركة تكون كمالا للجسم ، لا من حيث انه جسم ، ولا من حيث انه انسان ، وانما هو كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة . فلحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة .

واعلم : ان هذا البيان لطيف دقيق ، الا ان السؤال عليه قائم من وجوه :

الأول : ان هذا التعريف للشيء بها هو اخفى منه ، لأن كل انسان عاقل يدرك ببديهية العقل التفرقة بين كون الشيء متحركا وساكنًا ، والأمور التي ذكرتموها لا يتصورها انسان ، الا الأنكباء من الناس . وتعريف الواضح بالخفى مستنكر في المنطق .

والثانى : انه لا يمكنكم بيان كون الحركة كمالا أولا ، الا اذا بينتم ،

ان هذا الحدوث لا يكون دفعة بل يكون يسيرا يسيرا . فصار هذا التعريف محتاجا الى تقدم العلم بأن الشيء قد يحدث يسيرا يسيرا ، فان كان تصور الحدوث على سبيل التدرج متوقفا على تصور اصل الحركة على ما يقوله اصحاب هذا « الحكيم » فقد فسد هذا التعريف . وان لم يتوقف عليه ، فحينئذ يكون تعريف الحركة خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا ، أولى .

الثالث : ان الجسم حال كونه متحركا هل هو فى المكان ام لا ؟ فان لم يكن فى المكان ، مع انه جسم متحيز فذلك محال ، وان كان فى المكان فهل هو فى المكان الذى انتقل عنه او فى مكان آخر ؟ فان كان الأول فهو بعد لم يتحرك ، وان كان الثانى فحينئذ لا معنى لكونه متحركا ، الا انه حصل فى مكان بعد ان كان حاصلًا فى مكان آخر ، فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية فى احياء متلاحقة ، وحينئذ لا تكون الحركة كمالا أولا ، يتبعه كمال ثانى . بل هو عين ذلك الذى سسميتهو بالكمال الثانى ، ولا يبقى لهذا الذى سسميتهو بالكمال الأول معقول ومحصول للبتة

والتعريف الثالث للحركة : ما ذكره الامام « افلاطون » الالهى . وهو ان الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة . ومعناه : كون الجسم بحيث لا يفرض له آن من الآتات ، الا وحاله فى ذلك الآن خلاف حاله قبل ذلك وبعده .

والتعريف الرابع للحركة : ما ذكره « فيثاغورس » وهو ان الحركة عبارة عن الضميمة . وهذا قريب مما ذكره « افلاطون » لانه اذا كان حاله فى كل آن يفرض مخالفا لحاله قبل ذلك الآن ، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتتالية أثورا متغايرة . فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة ، وفيثاغورس عبر عنه بالضميمة . والمتصود من الكل : واحد .

والتعريف الخامس للحركة : ما ذكره المتأخرون وهو انها عبارة عن الحصول الأول فى المحيز الثانى . وتقدير هذا الكلام سيأتى عن قريب على سبيل الاستقصاء .

قال الشيخ : « سواء كان تلك الحال أين أو كيف أو كما أو
وضعا . كالأشياء يكون على وضع فى مكانه لم يكن قبله ولا بعده فيه ،
ولا يفارق كلية مكانه »

التفسير : لما ذكر حد الحركة وحقيقتها ، بين فى هذا الفصل : ان
الحركة لا تقع الا فى هذه المقولات الأربع . وهى الأين والكيف والمكم والوضع
مبهنا نفنتقر الى بيان أمرين : أحدهما : أن هذه المقولات الأربع قابلة للحركة .
والثانى : أن ما سواها غير قابل للحركة .

اما الأمر (أ) الأول ففيه أربع مسائل :

المسألة الأولى

فى

تقرير الحركة فى الأين

وهى المسماة بالنقطة .

اعلم : ان الجسم اذا حصل فى حيز فكونه حاصلًا فى ذلك الحيز
لا يقبل التفاوت . وذلك لأنه اما أن يكون حاصلًا فيه ، واما أن لا يكون
حاصلًا فيه ، وليس بين حصوله فيه واسطة . ولا يقال : انه اذا خرج
عنه بعضه ، وبقي فيه بعضه ، كان ذلك واسطة . لأننا نقول : هو عبارة عن
جموعه . فاذا لم يبق فى ذلك الحيز بعضه ، فمجموع ذلك التمكن ما بقى
فى ذلك المكان كما كان . فثبت : أنه لا واسطة بين هذين القسمين البتة .
واذا ثبت هذا وجب أن يكون حدوث هذا الحصول ، وحدث الملاحصول
دمعة . ولا يمكن أن يكون ذلك على سبيل التدرج البتة .

واذا عرفت هذا فنقول : الجسم مادام يكون حاصلًا فى ذلك الحيز ،
فانه لا يكون متحركا . فاذا صار لا حاصلًا فيه فحدث هذا الملاحصول
انما يكون دمعة . ففى الآن الذى هو أول آتات الملاحصول ، لابد وان
يكون قد حصل فى حيز آخر . ثم الكلام فيه كما فى الأول ، وحينئذ يرجع

(أ) المقام : ص

حاصل الكلام الى أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة فى أحياز متلاحقة . وهذا هو المراد من قولنا : الحركة عبارة عن الحصول الأول فى الحيز الثانى . وهذا كلام معقول مفهوم ، إلا أنه يتوجه عليه سؤالان :

الأول : حصول الجسم فى الحيز الثانى نهاية الحركة ومقطعها ، وإنما الحركة هو انتقاله فى الحيز الأول الى الحيز الثانى .

السؤال الثانى : هو أنه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة ، وكل واحد منها لا يقبل القسمة . ولو كان الأمر كذلك لموجب أن يكون الجسم مركبا من أجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة . وذلك يوجب القول بالجواهر الفرد .

والجواب عن السؤال الأول : أنه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى حيز إلا هذا الذى ذكرناه . وهو أنه كان حاصله فى الحيز الأول ، ثم صار حاصله فى الحيز الثانى ، وليس بين هذين الحصولين فى هذين الحيزين متوسط البتة . وما ذكرتموه من أن الانتقال من الحيز الأول الى الحيز الثانى مغاير للحصول له فى الحيز الثانى ، فهو عمل الإله الكائن بالخيال الباطل . وذلك مما لا يلتفت اليه .

والذى يقوى هذا الكلام ويقطع مادة هذا الخيال : أنا نقول : أنه حال كونه متحركا ، هل هو حاصل فى حيز أم لا ؟ لم يكن حاصله فى حيز البتة مع كونه متحيزا أو حجا . فهذا عجيب . وإن حصل فى حيز فهو حاصل فى حيز غير معين ، أو فى حيز معين . والأول باطل ، لأن ما لا تعين له فى نفسه فهو غير موجود ، وما لا يكون موجودا ، امتنع حصول الجسم فيه .

ثبت : أنه حال كونه متحركا لا بد وأن يكون حاصله فى حيز معين . وذلك يبطل قولهم : أنه حال كونه متحركا لا يكون حاصله فى الحيز . ولهذا التحقيق قال المحققون : الخروج عن الحيز الأول عبارة عن الدخول فى الحيز الثانى .

وأما الجواب عن السؤال الثانى وهو أنه متى كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة ، وجب أن يكون القول بالجواهر الفرد حقا : فهذا الكلام حق لا دافع له .

المسألة الثانية

فى

(قبول الكم للزيادة والنقصان)

اعلم : أن قولنا : الكم يقبل الزيادة والنقصان (هو) بناء على أن الكمية عرض قائم بالجواهر . وقد عرفت فى فصل قاطيفورياس : أن ذلك لم يثبت بالدليل . وأما الآن فإنا نسلم هذا الأصل ، وننظر فى هذا الفرع . قالوا : الحركة فى الكم تقع على وجهين : أحدهما : التخلخل والتكاثف . والثانى : النمو والذبول .

أما النوع الأول وهو التخلخل والتكاثف : فقالوا : المراد من التخلخل : هو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن ينضم إليه من الخارج شئ ومن غير أن يحدث فى داخله شئ من الفرج . والتكاثف هو أن ينتقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه شئ ، ومن غير أن يحدث فى باطنه شئ من الاكتناز .

واحتجوا على صحة هذا المذهب : بأمرين

الأول : قالوا : أنه ثبت أن المقدار حال فى محل ، وأن ذلك المحل من حيث هو هو ، لا مقدار له ولا حجمية له . وإذا كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل إلى جميع المتادير على السوية ، وكما يقبل القدر الكبير ، وجب أن يكون هو بعينه تابلا . للقدر الصغير ، وبالعكس . ولقائل أن يقول : لا نسلم أن المقدار حال فى محل . ودلائلكم على ذلك قد سبق إبطالها . سلمنا ذلك . لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم . وذلك لأن مقدار الفلك المعين حال فى هيولى (٩) Hyle لا مقدار لها فى حد ذاتها ، مع أن توارد المقادير المختلفة على الفلك ممتنع . فكذا ههنا .

والثانى : قالوا : الماء إذا سخن فى الآنية المسدودة الرأس ، فإنها تنشق وماذاك إلا أن مقدار الماء الذى كان فى داخل الآنية ازداد ، فانشقت الآنية .

(٩) هيولى بضم الهاء أو هيولانى بضم الهاء والياء . وتترجم فى الإنجليزية بالشبح .

ولفائل أن يقول : لم قلتم : أن السبب ما ذكرتم ؟ ولم لا يجوز أن يكون السبب فيه شيئا آخر مجهولا عندنا وعندكم ؟ أو نقول : لم لا يجوز أن يقال أن أجزاء النارية والهوائية نفذت في جرم الماء ، فازداد جرم الماء لهذا السبب ، ولهذا المعنى انشقت الآتية . أو نقول : لم لا يجوز أن يقال : الأجزاء المائية لما سخنت تصاعدت ، وذهب كل جزء منها إلى جانب آخر ، فلما قوى هذا المعنى عرض انشقاق الآتية ؟

ثم نقول : الذى يدل على فساد هذا المذهب وجوه :

الحجة الأولى : أنا بينا أنه يمنع أن يكون المقدار حالا في محل ، بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص .

الحجة الثانية : أن نسبة المادة إلى المقادير الصغيرة والكبيرة ، لما كانت على السوية ، كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكنا متساويا ، والممكن المتساوى لا يكون دائما ولا أكثريا . فيلزم أن يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم وغير أكثرى .

الحجة الثالثة : أن الآتية إذا كانت ضيقة الرأس ، ثم مصصناها وبالفناء في المص ، فإنها ربما انكسرت إلى الداخل . ومذهبكم أنها إنما انكسرت لأنه بالمص خرج بعض ما كان فيها من الهواء ، إلى أن صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء . ولو كان التخلخل على الوجه الذى ذكرتم ممكنا ، لوجب أن لا تنكسر القارورة البتة ، إذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء ، فالتقدير الباقي ينسبط ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوءا . فاذا مصصنا مرة أخرى بعض ذلك المنبسط ، صارت البقية منبسطة مرة أخرى . وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة ، فوجب أن لا تنكسر القارورة البتة .

الحجة الرابعة : أن الجسم إذا زاد مقداره فإنما يعلم أن التدر الزائد ذات قائمة بالنفس ، فالقول بأن الزائد مجرد الصفة مكابرة في البسيهيات .

وأما النوع الثانى من الحركة في الكم . وهو النمو والذبول .
فهنأ قد سلموا أن النمو لا يحصل ، إلا إذا اتصلت أجزاء الغذاء بالمفتدى ،

وأن الذبول لا يحصل الا عند انفصال بعض الأجزاء عنه . فان كان المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال ، فهذا معقول . وان كان المراد غيره ، فهو غير معلوم .

المسألة الثالثة

فى

(بيان الحركة فى الكيف)

اعلم : أن الحركة فى الكيف هو مثل أن يظهر الضوء الضعيف فى المصباح ، ثم لا يزال يتزايد ويقتوى الى أن يظهر الضوء المكامل . ومثل أن يأخذ الحصرم فى الحموضة الى الحلاوة قليلا قليلا ، الى أن تحصل الحلاوة المكاملة .

واعلم : أن هذا وإن كان كما قالوه فى ظاهر الأمر الا أنه فى الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها فهو فى نفسه لا يقبل الاشد والأضعف . وبرهانه : أن الضوء اذا ازداد . فهل حصل عند الازدياد شيء أو لم يحصل ؟ فان لم يحصل البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد . هذا خلف . وإن حصل أمر زائد فهذا الذى حصل الآن (هل) هو عين ما كان حاصلًا قبل ذلك أو غيره ؟

فالأول محال ، لأن الذى حدث الآن ما كان حاصلًا قبل ذلك والذى كان موجودًا قبل ذلك كان حاصلًا قبل ذلك فلو كان هذا الذى حدث الآن ، عين ما كان حاصلًا قبل ذلك ، لزم أن يصدق على الشيء الواحد انه كان حاصلًا قبل ذلك وانه ما كان حاصلًا قبل ذلك . وهذا محال .

وأما ان كان هذا الذى حدث الآن شيئًا مغايرًا لما كان حاصلًا قبل ذلك فهذا الذى حدث الآن له ماهية مخصوصة والذى كان حاصلًا قبل ذلك له ايضا ماهية مخصوصة . فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا . فثبت : أن هذا الذى يظن به فى الظاهر أنه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا ، فان معناه فى الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة فى آئات متعاقبة . وذلك أيضا يوجب القول بالجواهر الذرد .

المسألة الرابعة

فى

(جسم الفلك)

قد ذكرنا : أن الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين تلك الأجزاء الحاصلة فيه من النسب . وإذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الأجزاء الكثيرة فيه . وحينئذ يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الأجزاء وأيضا يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى الأمور الخارجة عنه فنقول إما النسب الحاصلة بين أجزائها فانها لا تبطل لما ثبت أن الخرق على الفلك محال . وإما النسب الحاصلة بين أجزائها وبين الأمور الخارجة عنها ، فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة . ولا معنى للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجوع هاتين النسبتين . وإذا حصل التبدل فى العلة ، فقد حصل التبدل ايضا فى المعلول . وهذا هو اثبات الحركة فى الوضع .

وإذ قد لخصنا الكلام فى هذه المباحث ، فلنرجع الى تفسير الفاظ

الكتاب :

أما قوله : الحركة التى من كم الى كم تسمى حركة نمو وتخلخل ، ان كان الى زيادة ، وتسمى حركة نبول أو تكاثف ، ان كان الى نقصان . فاعلم : أن عندهم الكم يقبل الزيادة والنقصان . والزيادة قارة تكون بالتخلخل وتارة بالنمو . وطريق الحصر أن يقال : ازدياد الكم إما ان يكون بسبب انضمام شئ من الخارج اليه وهو حركة النمو أولا بهذا السبب وهو حركة التخلخل . وأيضا : انتقاص الكم إما أن يكون بسبب انفصال شئ عنه وهو النبول ، أولا بهذا السبب . وهو التكاثر . وأما قوله : الحركة التى من كيف الى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض . فاعلم : أننا قد تكلمنا فى وقوع الحركة فى كيف .

وههنا حقيقة لابد من الوقوف عليها ، وهى : أن السواد والبياض غير ، والاسوداد والابيضاض غير ، فالسواد والبياض من مقولة الكيف ، والاسوداد والابيضاض هو الحركة . فان الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفا بالسواد ، بعد أن لم يكن كذلك . وهذه الموصوفية المخصوصة هى الحركة فى السواد ، واتصاف الجسم بالسواد ، يكون أمرا مغايرا لنفس السواد . وهذا هو المراد من قوله : مثل الاسوداد والابيضاض .

وأما قوله : والحركة التى من أين الى أين تسمى نقلة . فهذا منه إشارة الى أن هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول فى الأين الثانى ، بل هى عبارة عن الانتقال من الأين الأول الى الأين الثانى . وقد علمت ما فى هذا المقام من الصعوبة .

وأما قوله والحركة الوضعية هى التى من وضع الى وضع ، والجسم فى مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه . فهذا منه إشارة الى ما قررناه من اثبات الحركة الوضعية .

المسألة الخامسة

فى

بيان أن التفجير الذى يكون دفعة لا يسمى حركة

قال الشيخ : « وكل تفجير دفعة ، فإنه لا يسمى حركة »

التفسير : قد ذكرنا أن خروج الشيء من القوة الى الفعل عندهم . قد يكون دفعة وقد يكون بالتدريج . فالأول يسمى كونا لما حدث وفسادا ، لما عدم . والثانى هو المسمى بالحركة . وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات .

المسألة السادسة

فى

الفرق بين الحركة والتحرك والتحريك

قال الشيخ : « كل حركة تصدر عن محرك من متحرك ، فهى

بالمقياس الى ما فيه تحرك ، وبالمقياس الى ما عنه تحرك »

التقسيم : ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحركة اذا أخذت بالقياس الى المحرك ، فهي تحريك . واذا أخذت بالقياس الى المتحرك فهو التحريك . وهذا الكلام باطل . و « الشيخ » نقل هذا المذهب فى الفصل الأول من المقالة الثانية من السماع الطبيعى من كتاب « الشفاء » عن قوم ثم بالغ فى ابطاله ، ولا ادرى كيف اختاره فى هذا الكتاب ؟

قال فى « الشفاء » : « ثم من المشهور أن الحركة والتحريك والتحريك شئىء واحد ، فاذا أخذت الحركة باعتبار نفسها كانت حركة ، واذا أخذت بالقياس الى ما فيه سمي تحركا واذا أخذت بالقياس الى ما عنه سميت تحريكا »

ثم انه بالغ فى ابطال هذا الكلام وأطنب .

وانا اقول : الذى يدل على فساد هذا المذهب : أن التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثرا فى وجود الحركة . ومؤثرية الشئ فى وجود الحركة مغايرة لنفس الحركة . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان مؤثرية الشئ فى شئىء آخر صفة لمؤثر ، وذلك الأثر قد يكون صفة للمؤثر .

الثانى : انه يصح أن نعقل ذات الأثر مع الشك فى أن ذلك المؤثر هل اثر فيه أم لا ، والمعلوم غير المشكوك .

الثالث : ان مؤثرية الشئ فى الشئىء نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الأثر . والنسبة بين الشئين مغايرة لهما .

الرابع : ان المؤثرية فى السواد ، والمؤثرية فى البياض ، والمؤثرية فى الجوهر : متساوية فى كون الكل مؤثرية . وخصوص كون الأثر سوادا وبياضا وجوهرا ، غير مشترك فيه . فالمؤثرية مغايرة للأثر .

فثبت : أن الحركة غير التحريك . وبهذا الدليل عينه يظهر أن الحركة غير التحريك ، وهو قبول الحركة .

واعلم : ان هذه المسألة ضعيفة ايضا . وحاصلها يرجع الى أن كون المؤثر مؤثرا فى الأثر وكون القابل قابلا للأثر . هل هو نفس ذلك الأثر ؟ ولنا فيه أبحاث طويلة . والذى ذكرناه كاف فى هذا المختصر .

قال الشيخ : « كل محرك لتحرك فاما أن يكون قوة فى جسم
واما أن يكون شيئا خارجا وتحرك بحركته فى نفسه . مثل الذى تحرك
بالماسة ، وينتهى المحركون والمتحركون فى كل ترتيب الى محرك غير
متحرك ، لاستحالة توالى اجسام متحركة يحرك بعضها لبعض الى ما لا
نهاية له »

المتقسم : هذا الفصل شديد الالتباس عندى . وتلخيصه بحسب
الممكن : أن يقال : كل متحرك فلا بد له من محرك وذلك المحرك اما أن
يكون قوة موجودة فيه ، واما بأن يكون شيئا مباينا عنه . ثم هذا المباين اما (أن)
يحرك غيره بأن يتحرك أولا فى نفسه ، ثم يحرك ذلك المتحرك ، مثل انا
إذا أردنا تحريك جسم باليد فاننا نحرك اليد أولا ثم بواسطة تحريك اليد
نحرك ذلك الجسم . واما أن يكون هذا المباين تحرك بأن لا يتحرك فى
نفسه ، فنخرج من هذا التقسيم اقسام ثلاثة :

(اما) القسم الأول ، فان « الشيخ » لم يتعرض اليه البتة . واما
القسم الثانى ، فقد قال فيه : ان هذه الأشياء الى أن تتحرك أولا ثم تحرك
غيرها ثانيا لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك ، والا لزم القول بأشياء
أجسام متحركة ، يحرك بعضها البعض الى ما لا نهاية له .

ولمقاتل أن يقول : لا يلزم من فساد القسم الثانى تعيين القسم
الثالث ، بل متى فسد القسم الثانى ، بقى الحق . اما القسم الأول أو
القسم الثالث . وذلك لأن الاقسام المذكورة ثلاثة . ولا يلزم من فساد
الواحد منها تعيين الثالث لأن يكون حقا . وأيضا : نهى أنه صحح هذا
الكلام ، الا أنه لم يظهر عندى أن الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير أى
المطالب ؟ فبقى هذا الكلام مهمل غفلا .

الفصل الثالث

فى

بيان تناهى الأبعاد

قال الشيخ : « لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ، ولا بعد من الأبعاد ، ولا خلاء ولا ملاء ، ولا عدد له ترتيب فى الطبع : موجودا بالفعل بلا نهاية . وذلك لأن كل غير متناه ، يمكن أن يفرض فى داخله ، ويفرض أبعد منه فى بعض الجهات حد آخر ، فإذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مختارا الى غير النهاية ، لم يخل اما أن يكون ما يتحدى من الحد الثانى لو طبق فى الوهم على ما يتحدى من الحد الأول لحاذاه وساواه ، ولم يفضل أحدهما على الآخر ، أو فضل وكل ما لو طبق على شيء ولم يفضل عليه ، فليس باتقص ولا أزيد منه وكل ما هو مساو لما بعد عن الحد الثانى ، فهو أنقص مما هو مساو لما بعد عن الحد الأول ، فكسوف ما هو مساو لنقص . هذا خلف . وإن فضل فهو متناه . والفضل متناه . فالجمله متناهية ، فاذن لا يمكن أن نفرض بعد غير متناه فى خلاء أو ملاء . وهذا القول فى الأعداد التى لها ترتيب فى الطبع ، بل الإيود التى لا نهاية لها ، هى فى العدم ولها قوة وجود . وكل ما يحصل منها فى الوجود يكون متناها »

التفسير : نقول : احتج « الشيخ » على تناهى الأبعاد فى هذا الكتاب بدليتين :

(البرهان) الأول (على وجوب تناهى الأبعاد) :

هو (هذا) الذى نلقناه وتقريره : هو أننا نفرض خطأ لا نهاية له ، ولنفرض فيه مقطعا . فهو من ذلك المقطع الى ما لا نهاية له : خط ،

ونضم اليه من هذا الطرف المتناهي شبرا آخر . فهو مع هذا الشبر الى ما لا نهاية له خط آخر . ولا شك أن هذا الثانى اريد من ذلك الأول بهذا الشئ ، ثم ليطبق الناقص على الزائد من هذا الطرف المتناهي ، فان لم يظهر الفضل من الطرف الآخر ، لزم أن يكون الزائد مساويا للناقص . وهو محال . وان ظهر الفضل ، فقد انقطع الناقص فيكون متناهيا . والزائد زائد عليه بشبر واحد وهو مضاء . والمتناهى مع المتناهى متناه . فيلزم أن يكون الكل متناهيا . هذا تمام هذا البرهان .

فان قيل : السؤال على هذا الكلام من وجوه :

الأول : تطبيق طرف الجملة الزائدة على الجملة الناقصة ، لا يمكن

الا بطريقتين :

احدهما : أن يحدث الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط

الزائد .

والثانى : أن يدفع الخط الزائد حتى يصل طرفه الى

طرف الخط الناقص . لكن الجذب والدفع لا يعقل الا اذا كان الجانب المجذوب عنه والدفع اليه ، متناهيا . لأن على تقدير أن يكون غير متناه ، فليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه أو يجذبه عنه . فثبت : أن هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب أو الدفع . فثبت : أنها لا يعقلان الا فى الخط المتناهى . فثبت : أن هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان الخط المجذوب عنه والدفع اليه متناهيا . فلو أثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق ، لزم الدور . وانه فاسد .

السؤال الثانى : مذهب الفلاسفة : أن النفوس الناطقة

المفارقة عن الأبدان لا نهاية لها . مع أن دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها . فان جملة النفوس التى كانت موجودة قبل هذا (الزمان) بمائة سنة ، أقل عددا من جملة النفوس التى هى موجودة فى هذا الزمان بمقدار العدد الذى حدث من النفوس فى هذه المائة سنة . وحينئذ نقول : عدد الجملة الناقصة ان كل مثل عدد الجملة الزائدة ، كان الزائد مساويا للناقص . هذا خلف . وان كان أقل منه لزم أن يكون عدد الجملة الناقصة

مقناها ، والفضلة مقناهاية : فالجملة مقناهاية . مع انها عند الحكماء
غير مقناهاية .

السؤال الثالث : الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الازل ،
اقل من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الازل ، بمقدار ما بين زمان
الطوفان الى هذا الزمان ، وحينئذ تجرى تلك الحجة فيها ، فيلزم ان
يكون للحوادث اول غير مقبول عند القوم .

السؤال الرابع : ان استمرار وجود الله من الازل الى هذا الزمان
الذى نحن فيه ، ازيد من استمرار وجوده من الازل الى زمان الطوفان ،
بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان . وحينئذ تجرى تلك الحجة المذكورة
فيه . وذلك يوجب أن يحصل لدوام وجود الله تعالى اول وبداية —
معالي الله عنه —

السؤال الخامس : ان تضخيم الالف مرارا لا نهاية لها ، اقل من
تضخيم الالفين مرارا لا نهاية لها . وما كان اقل من غيره فهو مقنا .
فيلزم أن يكون غير المتناهي مقناها . هذا خلف .

السؤال السادس : المدة التي انقضت من الازل الى زمان الطوفان ،
اقل من المادة المنقضية من الازل الى هذا الزمان ، بما بين زمان الطوفان
الى هذا الزمان . وحينئذ نذكر فيه طريقة التطبيق . ويلزم ان يقال :
المدة المنقضية من الازل الى الآن ، يكون لها اول ، فيكون الازلى له اول .
هذا خلف .

لا يقال : المدة والزمان لهما اول عندنا . لأننا نقول : لا شك أن
البارى متقدم على العالم تقدما لا أول له . وذلك التقدم ليس الا بالمدة .
لأننا لا نريد بالمدة الا امتداد الموجود ، وحينئذ يموه السؤال .

فان قالوا : غننا الباري تعالى متقدم على العالم ، لا بالمدة الموجودة بل بالمدة المقدرة . نقول : هذا الكلام غاسد ، وبنتقدير صحته ، فالسؤال (١) الذي ذكرناه باق .

اما الأول فلان الباري لما كان متقدما على وجود العالم ، كان امتداد وجود الباري حاصلًا قبل حصول العالم ، وكان امتداد عدم العالم حاصلًا قبل وجود العالم . وكان هذا الامتداد محققًا لا مقدرًا . واما ان بنتقدير صحته ، فالسؤال باق . وذلك لأن السؤال الذي ذكرناه يوجب أن يكون لتلك المدة المقدرة أول ، وحينئذ يلزم حدوث ذات الله تعالى . وانه محال .

السؤال السابع : صحة حدوث الحوادث ، لا أول لها . اذ لو كان لتلك الصحة أول ، لكان الحاصل قبل ذلك الأول هو الامتناع الذاتي ، فيلزم ان يقال : العالم انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي . وهو محال . فنثبت : انه لا أول لصحة حدوث الحوادث . ثم نقول : صحة حدوث الحوادث من الأزل الى الطوفان ، أقل من صحتها من الأزل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ تعود فيه طريقة التطبيق ، فيلزم أن يكون لصحة حدوث الحوادث أول ، مع اننا بينا أن ذلك محال .

السؤال الثامن : لنفرض جملة متناهية من الأشياء . ونقول : جملة معلومات الله سبحانه بدون هذه الجملة المتناهية أقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة المتناهية . والنقص متناه ، والفضلة متناهية . فجملة معلومات الله تعالى متناهية .

وهذا باطل بالاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة .

اما عند المتكلمين . فلان معلوماته تعالى غير متناهية .

واما عند الفلاسفة . فلان الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع انها غير متناهية فان أحد اقسام الماهيات الطبائع النوعية العددية وهي غير متناهية .

السؤال التاسع : معلومات الله تعالى أريد من مقدوراته ، مع انه لا نهاية لكل واحد منهما .

السؤال العاشر : صحة حدوث الحوادث من وقت الطوفان الى الأبد الذى لا آخر له أريد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الأبد الذى لا آخر له ونعيد فيه طريقة التطبيق ، فيلزم اثبات آخر لهذه الصحة . وذلك محال . لأنه لا يقول به أحد . والا يلزم (٢) أن ينقلب الشيء عند حصول ذلك المقطع من الامكان الذاتى ، الى الامتناع الذاتى . وهو محال .

السؤال الحادى عشر : لناخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات أيضا جملة أخرى . ونقابل المرتبة الأولى من هذه الجملة بالمرتبة الأولى من تلك الجملة ، والثانية من هذه بالثانية من تلك . وهكذا على الترتيب فان لم تظهر الفصلة كان الزائد مساويا للمناقص وان ظهرت لزم التناهى فى آخر المراتب ، فيلزم أن يكون للعدد فى جانب الزيادة نهاية وذلك محال فى بديهية العقل .

السؤال الثانى عشر : الواحد نصف الاثنين وثلاث الملائمة وربع الأربعة . وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الأمور النسبية .

ثم نقول : لا شك أن مجموع هذه النسب مع استطاع عشر مراتب منها ، أقل من هذا المجموع بدون ذلك الاستطاع ، فوجب أن يكون مجموع هذه النسب متناهيا ، مع أننا بينا أنها غير متناهية . هذا خلف .

الجواب

لها السؤال الأول فجاوبه : أن نقول : لا حاجة فى التطبيق المذكور الى الجذب والدفع بل يكفينا بناء الدليل على التطبيق بحسب المراتب العقلية . وبيانه : أننا نقابل الشبر الأول من الجملة الزائدة بالشبر الأول من الجملة الناقصة والشبر الثانى من تلك الجملة بالشبر الثانى من هذه الجملة . والمراد من هذا التقابل . هو : انه كما أن ذلك الشبر هو الشبر الأول من تلك الجملة ، فكذلك هذا الشبر هو الشبر الأول من هذه الجملة .

وإذا عرفت هذا فنقول : مرادنا من التطبيق المذكور هذا القدر .
 ومعلوم : أن هذا لا يحتاج في ثبوته إلى الجر والدفع . وحينئذ نقول :
 إما أن يحصل في مقابلة كل مرتبة من المراتب الحاصلة في الجملة الزائدة
 مرتبة تساويها في الجملة الناقصة أو لا تكون كذلك . فإن كان الأول لزم
 أن يكون الزائد مساويا للناقص ، وأن كان الثاني فحينئذ تصير الجملة
 الناقصة متناهية ، والفضلة أيضا متناهية . فتكون الجملة متناهية
 لا محالة .

ولقائل أن يقول : أنا إذا أخذنا مراتب الأعداد من الواحد إلى ما لا
 نهاية له في طرف الزيادة جملة . وأيضاً : أخذنا مراتب الأعداد من العاشر
 إلى ما لا نهاية له في طرف الزيادة . جملة أخرى . ثم قابلنا الأول من
 هذا بالأول من ذاك والثاني من هذا بالثاني من ذاك . فعلى هذا التقدير
 يلزم القول بكون الأعداد متناهية في طرق الزيادة . وأن هذا محال .

ولجيب أن يجيب فيقول : الفرق بين البابين أن ههنا الأجسام التي
 لا نهاية لها لما كانت موجودة كانت الأشياء التي لا نهاية لها موجودة ،
 وحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الأمر . بخلاف مراتب
 الأعداد ، فإنه لا وجود لها في الخارج . وذلك ظاهر . ولا في الذهن
 لأن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل . وإذا كان
 لا وجود لهذه المراتب غير المتناهية في الأعداد ، ولا (٣) جرم لا يحصل
 التطبيق فيها في نفس الأمر ، لم (٤) يلزم تناهيها . فظهر الفرق .

(وأما) السؤال الثاني : وهو المعارضة بالنفوس الناطقة . فجوابه :
 إن الحكماء قالوا : كل ما له ترتيب في الطبع أو في الوضع ، ندخل
 ما لا نهاية له فيه محال . وكل ما لا يكون كذلك ، ندخل ما لا نهاية له
 فيه غير ممتنع . والنفوس الناطقة ليس فيها ترتيب لا في الوضع ولا في
 الطبع . فظهر الفرق .

قال بعض المتكلمين : هذا الجواب في غاية الضعف . لأن هذا الدليل
 مداره على حرف واحد . وهو أن الجملة الناقصة تنتطح حال ما تكون

الجملة الزائدة باقية . وذلك يقتضى كون الجملة الناقصة متناهية ، والفضلة ايضا متناهية ، فوجب أن تكون الجملة متناهية . وهذا الحرف قائم . سواء كان لتلك الجملة ترتيب فى الطبع — كما فى العلل — أو فى الوضع — كما فى الأبعاد — أولا فى الطبع ولا فى الوضع — كما فى النفوس — وإذا كان وجه الدليل قائما فى الكل ، كان الضابط الذى ذكرته عينا ضائعا .

هذا منتهى ما وصل اليه فى هذا المقام .

ونقول : هذا الضابط الذى ذكره الحكماء معتبر جدا . وتقديره : أنه لما انطبق الشبر الأول من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة الناقصة ، استحال أن ينطبق الشبر الثانى من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة الناقصة ، لأنه لما تقابل الأول بالأول ، وجب أن تقابل الثانى بالثانى ، حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الأعداد حاصلا . وإذا كان كذلك وجب انتهاء الجملة الناقصة الى الانقضاء والعدم . وذلك يوجب كونها متناهية .

وهذا تقرير هذه الحجة فى العدد الذى له ترتيب فى الطبع .

وأما العدد الذى له ترتيب فى الوضع (هـ) . فذلك ايضا . لأن المعلول الأخير من الجملة الزائدة مقابل بالمعلول الأخير من الجملة الناقصة والثانى بالثانى والثالث بالتالث . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد من الانتهاء الى واحد حاصل فى الجملة الزائدة ، لا يوجد فى الجملة الناقصة ما يساويه فى المرتبة . وذلك يوجب الانتهاء .

وأما المكثر التى لا يحصل فيها ترتيب فى الوضع ولا فى الطبع . فهذا المعنى غير حاصل فيه . لانا اذا قلنا هذه الجملة انقص من تلك الأخرى ، وكل ما كان انقص من غيره فهو متناه . فان غنيا بكونها متناهية أنه قد حصل فى غيرها ما لم يحصل فيها ، فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو أنها انقص من غيرها ، وحينئذ يصير الأكبر عين الأوسط فى هذا القياس . وان غنيا بذلك وجوب انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى

وراءها غيرها . وهذا انما يعقل فيما له ترتيب فى الوضع أو فى الطبع ، فما لا يكون كذلك لا يحصل فيه هذا المعنى . فان اردنا به معنى ثالثا ، فذلك غير معقول .

ثبت : أن هذا البرهان انما يتم فى العدد الذى له ترتيب فى الوضع أو فى الطبع . وما لا يكون كذلك ، فانه لا يجرى فيه هذا الكلام .

واما السؤال الثالث وهو المعارضة بالحركات الماضية . فجوابه : ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية واما مجموعها . والأول يوجب تناهى كل واحد من تلك الحوادث — ونحن نقول به — والثانى محال . لأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ، يجب أن يكون موجودا ، لأن المعلوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان . ومجموع الحوادث لا وجود لها البتة لا فى الخارج ولا فى الذهن . أما فى الخارج فلأن الموجود فى الخارج أبدا ، ليس الا الواحد . وأما فى الذهن فلأجل أن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل . ثبت : أن مجموع الحوادث معدوم محض ، وثبت أن المعلوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان . وهذا بخلاف الأبعاد ، فان جميع أجزائها موجودة ، بخلاف المعلل ، فانه ثبت أن العلة يجب أن تكون حاصلة حال حصول المعلول ، فلا جرم لو فرضنا عللا ومطلوبات لا نهاية لها ، لكان الكل موجودا دفعة واحدة وكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان . فظهر الفرق .

واما السؤال الرابع : وهو المعارضة باستمرار وجود الله تعالى . فجوابه : أن استمرار وجود الله تعالى من الأزل الى الأبد ليس معناه أعداد متوالية متعاقبة بل هو شيء واحد من جميع الوجوه بخلاف الأجسام فان كل جزء منها مغاير للجزء الآخر .

واما السؤال الخامس : وهو تضعيف الألف مرارا لا نهاية لها مع تضعيف الألفين مرارا لا نهاية لها . فجوابه : ان هذه الأعداد لا وجود لها فى الخارج ولا فى الذهن انما الحاضر فى العقل اضافة معنى اللانهاية الى معنى التضعيف وذلك ليس فيه الا اضافة معنى الى معنى ، بخلاف

الأجسام والملل ، فانها موجودة فى الخارج .

واما السؤال السادس . وهو الة المنقضية من الأزل . فجوابه :
ما تقدم من أن المحكوم عليها بأن الزيادة والنقصان ان كان كل واحد من اجزائها
فهو مسلم ولا يضرنا ان كل واحد منها متناه ، وان كان مجموعها . فذلك
حال . لانه لا وجود لذلك الجموع .

واما السؤال السابع : وهو صحة حدوث الحوادث من الأزل الى
الآن . فجوابه : عين ما ذكرناه جوابا عن الحوادث الماضية .

واما السؤال الثامن : وهو المعلومات التى لا نهاية لها . فجوابه :
أن العلم واحد . وانما التعدد فى المتعلقات والنسب والاضافات . وقد
ثبت انه لا وجود لها فى الأعيان .

وهذا هو الجواب بعينه عن سؤال المعلومات والمقدورات .

واما السؤال العاشر : وهو صحة حدوث الحوادث الى ما لا آخر له .
فجوابه : ان الصحة المستقبلية لا وجود لها فى الحال . لا بحسب الآحاد
ولا بحسب المجموع . بخلاف الملل والأجسام .

واما السؤال الحادى عشر ، والثانى عشر — وهو سؤال مراقب
الأعداد ومراتب الإضافات — فجوابه : ان هذه النسب والاضافات لا وجود
لها فى الأعيان ، فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان بخلاف الملل
والأبعاد ، فلها موجودة . فظهر الفرق .

هذا ما يمكن ان يقال فى تقرير هذه الحجة . والله اعلم بالحقائق
والأسرار .

ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب :

اما قوله : انه لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من
الأبعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب فى الطبع موجودا بالفعل بلا
نهاية . فاعلم : ان من الناس من اثبت اجساما غير متناهية . واما جمهور
المتكلمين فقد اتفقوا على امتناع ذلك ، الا أنهم اتفقوا على انه لا نهاية

للأحياء الخالية خارج العالم . وهذا البرهان كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له ، كذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له على ما صرح الشيخ « به هنا .

والعجب من المتكلمين : ان الخلق (الكثير) منهم يحتجون بهذا الدليل على تنهى الأجسام ثم يثبتون أحياءا خالية خارج العالم ولا يعلمون أن هذا الدليل كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له .

واعلم : أن اعتماد المتكلمين في الفرق بين البابين (هو) على حرف واحد . وهو : أنهم يقولون : الأجسام ذوات موجودة ، فيصح وضعها بالتطبيق وبالإضافة والنقصان . وأما الأحياء الخالية فأنها نفي محض وعدم صرف . فكيف يمثل وصفها بالتطبيق وبالإضافة والنقصان ؟
واعلم : أن هذا الفرق ضعيف من وجهين :

(الوجه الأول : أنا لا نسلم أن هذه الأحياء الخالية : عدم محض ونفي صرف . وذلك لأنهم يصفون تلك الأحياء الخالية بصفات كثيرة . هي صفات وجودية . ويدل عليه وجوه :

أحدها : أنهم يقولون العالم حصل في حيز مخصوص ويصح انتقاله من ذلك الحيز إلى سائر الأحياء الخالية . ولولا أن كل واحد من تلك الأحياء متميز في نفسه عن الحيز الآخر ، والا لكان هذا الكلام محالا .
وثانيها : أنهم يصفون هذا الخلاء بالصفر والكبر والمساحة والمقدار ، فإن البعد الذي بين طرفي الطاس ، أصغر مما بين الدارين . والذي بين الدارين أصغر من البعد الذي بين المحيطتين . وذلك أصغر مما بين السماء والأرض وذلك أصغر من الخلاء الذي لا نهاية له . والذي يكون موصوفا بالصفر والكبر والمساحة والمقدار ، فإنه لا يكون عدما محضا .

وثالثها : أنهم يدعون الضرورة يكون الأحياء الفوقانية مغايرة للأحياء التحتانية . وكذا القول في اليمين واليسار والقدام والخلف . وعدم المحض ، والنفي الصرف لا يحصل فيه هذا الامتياز .

ورابهما : هو أن هذه الأحياء مشار إليها بالحس . ومقصود
إليها بالحركة . فإن الجسم إذا انتقل من حيز إلى حيز ، فاحد هذين
الحيزين مطلوب ، والآخر مهروب . وذلك أيضا في العدم المحض محال .
فالحس كيف يسير إلى العدم المحض ؟

ثبت بهذه الوجوه : أن الخلاء الصرف أبعد موجودة . وإذا ثبت
هذا ، بطل الفرق الذي ذكره المتكلمون وجرى الدليل المذكور في تنامي
الخلاء .

والوجه الثاني في بيان أن الفرق الذي ذكره المتكلمون فاسد :
هو أن نقول : هب أن هذا الخلاء عدم محض ، لكنكم مع ذلك تصفونه (٦)
بأنه غير متناه ، و (تصفونه) بالصفر والكبر ، وتحكون عليه بالساحة
والمقدار وتشيروا إليه بالحس . نقول : أن كونها معدومة ، لما لم يمنع
من وصفها بهذه الأوصاف ، فكذا كونها معدومة وجب أن لا يمنع من
وصفها بصحة التطبيق بحسب المراتب . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ
يجرى هذا الدليل فيه . ثبت أن الذي ذكره المتكلمون من الفرق بين
الخلاء والملاء فاسد .

أما قوله : ولا عدد له ترتيب في الطبع . فاعلم : أن الأجسام والأبعاد
أمر يحصل فيها ترتيب في الوضع . وأما العدد الذي يحصل فيه ترتيب
في الطبع ، فهو إشارة إلى العلل والمعلولات . ونحن قد بينا أن هذا
الدليل إنما يتم في هذين الموضعين . فأما العدد الذي لا يحصل فيه ترتيب
لا في الوضع ولا في الطبع . فهذا الدليل لا يجزئ فيه . وأما قوله .
لا يجوز أن يكون ذلك موجودا بالفعل . فالمراد : أن البرهان المذكور
أنما يجري في أعداد موجودة بالفعل . فأما ما لا يكون كذلك ، فهذا
الدليل لا يجزئ فيه . وهو احتراز عن الحركات الماضية والدة الماضية
والمادة المستقبلية ومراتب التضعيفات ومراتب الأعداد . وبالجمله : فأكثر
الأمر التي أوردها في السؤال ، أجبتنا (٧) عنها بأنها أمور غير موجودة
في الأعيان .

ثم ان « الشيخ » ابتداءً بفكر البرهان فقال : ان كل غير متناه ، فيمكن أن يفرض في كله حد ، ويفرض أبعد منه حد آخر في بعض الجهات فإذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مجتازا الى غير النهاية ، لم يخل اما أن يكون ما يبتدىء من الحد الثاني لو اطبق على ما يبتدىء من الحد الأول لحاذاه وساواه ، ولم يفضل أحدهما على الآخر أو فضل .

واعلم : أن هذا الكلام ظاهر . وذلك لأن الخط الذي لا نهاية له ، اما من الطرفين معا ، واما من أحد الطرفين وحده . فإنه يمكننا أن نفرض فيه نقطة ، فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية له خطأ . ونضم اليه من هذا الطرف المتناهي شبرا آخر ، فيكون هذا الخط من طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية له خطأ آخر . فإذا أطبقنا في الوهم بين هذين الطرفين فاما أن يمتد الى ما لا نهاية له من غير أن يظهر التفاوت بينهما أصلا ، أو مع أنه يظهر التفاوت . والتسم الأول باطل ، والا لزم كون الزائد مساويا للناقص . وذلك محال . وهذا القدر من البيان كاف في ابطال هذا القسم ، الا أن « الشيخ » بالغ في ابطال هذا القسم وقال : كل ما لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه ، فليس بانقص ولا بازيد . فلو كان المأخوذ من الحد الثاني منطبقا على المأخوذ في الحد الأول من غير تفاوت لكان مساويا له من غير زيادة ونقصان . لكن المأخوذ من الحد الثاني كان انقص من المأخوذ عن الحد الأول ، فيلزم أن يكون المساوي للشيء انقص منه . وذلك محال .

واما قوله : وان فضل فهو متناه ، فالجمله متناهية . فالمراد : أنه لما ثبت أنه لا بد وأن ينقطع طرف الخط الناقص . فنقول : أنه متناه والفضلة أيضا متناهية والمتناهي مع المتناهي متناه ، فيكون الكل متناهيا . وهو المطلوب . وأما قوله : بل الأمور التي لا نهاية لها هي في العدم ولها قوة وجود وكل ما حصل منها في الوجود يكون متناهيا . فاعلم : أن ظاهر الكلام فيه سؤال . وهو أن العدم نفى محض . فكيف يقال : الأمور التي لا نهاية لها هي في العدم ؟ والحكماء أشد الناس انكارا على من يقول : العدم شيء . وظاهر هذا الكلام أنها يستقيم على هذا المذهب .

أما من ينكر كون المدم شيئاً . فكيف يليق به هذا الكلام ؟ وجوابه :
 ان المراد من هذا الكلام : أن صحة حدوث الحوادث لا تنتهي الى حد
 لا يبنى الصحة ويحصل الامتناع . فعبر « الشيخ » عن هذا المعنى بهذه
 العبارة . وبعد الوقوف على المعنى ، فلا مشاحة في العبارات . وهذا
 آخر الكلام في هذا البرهان (٨)

البرهان الثاني على وجوب تنهاى الأبعاد :

قال الشيخ : « لو كان بعد غير متناه فى خلاء او ملاء ،
 لكان لا يمكن أن تكون حركته مستديرة . فانا اذا أخرجنا من مركزها خطا الى
 المحيط ، بحيث لو أخرج فى جهة قاطع خطا مفروضا فى البعد غير
 المتناهى على نقطة ، فانها اذا زالت تلك النقطة عن محاذاة المقاطعة الى
 المسامطة ، اذا صارت فى جهة أخرى ، فيصير بعدان . كان المركز
 مسامتا بها شيئا من ذلك الخط ، غير مسامتا لشيء منه ، ثم يعود مسامتا
 ملابد من اول نقطة تسامت فى ذلك الخط وآخر نقطة تسامت عليها ،
 لكن أى نقطة فرضناها على خط غير متناه ، فانا نجد خارجا نقطة أخرى
 يمكننا أن نصلها بالمركز ، فيكون القطع الحاصل اذا بلغته النقطة صار
 مسامتا قبل اول ما سامته او بعد آخر ما يسامت . لكن الحركات المستديرة
 ظاهرة الوجود ، فالأبعاد غير (٩) المتناهية ملزمة للوجود »

التفسير : تقرير هذا الدليل أن يقال : لو كان وجود بعد
 غير متناه معقولا ، لكان وجود خط غير متناه معقولا ، فلنفرض خطا لا نهاية
 له ، ولنفرض كرة خرج من مركزها خط متناه ، مواز لذلك الخط غير
 المتناهى ، فاذا تحركت الكرة بحيث يصير ذلك الخط الموازى مسامتا ،
 فنقول : انه ما كان مسامتا ثم صار مسامتا . وهذه المسامطة امر حادث .
 ففى الآن الذى هو اول آفات حدوث المسامطة لابد وأن يصير مسامتا
 لنقطة معينة لكن فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فيمتنع من ذلك أن كل
 نقطة فرضناها فى الخط غير المتناهى ، وحكمنا بأن تلك النقطة هى اول

(٨) الفصل : ص .

(٩) الغير : ص

نقطة المساواة ، مع تلك النقطة التي فرضنا أنها أول نقطة المساواة .
فاذا فرض أن ذلك الخط ، غير متناه ، وجب أن يحصل فيه نقطة المساواة ،
وأن لا يحصل ذلك . وهذا جمع بين النقيضين . وهو محال . فثبت :
أن ذلك الخط غير متناه ، يفنى الى الحال ، فوجب أن يكون ذلك الفرض
محالا .

فان قيل : ما البرهان على أن المساواة مع النقطة الفوقانية تحصل
قبل المساواة مع النقطة التحتانية ؟ قلنا : برهانه مبني على مقدمتين :

المقدمة الأولى : انه اذا كان الخط المتناهي الخارج من الكرة موازيا
لذلك الخط غير المتناهي . فاذا استدارت الكرة ، انتقل ذلك الخط من
الموازية الى المساواة . ثم لا تزال تلك الكرة تستدير وتنتقل تلك المساواة
من نقطة الى أخرى ، الى أن يصير ذلك الخط قائما على الخط الذي هو
غير متناه . وذلك ظاهر .

والمقدمة الثانية : هي أن « أوتليدس » ذكر في مصادرات المقالة
الأولى من كتابه : أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم . واذا
كان كذلك فلا نقطة يمكن فرضها في الخط غير المتناهي ، الا ويمكننا أن
نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم .

واذا عرضت هاتين المقدمتين ، فنقول : ان ذلك الخط المتناهي اذا
زال عن الموازية الى المساواة ، فاذا سامت نقطة ، انطبق على الخط الواصل
بين تلك النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على الخط الواصل بين
النقطة الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة
التحتانية وبين المركز .

ومن أراد أن يشاهد ذلك ، فليشكك ، حتى يجد ما ذكرناه محسوسا .
ذلك يدل (على) أن المساواة مع النقطة الفوقانية ، تكون متقدمة على
المساواة مع النقطة التحتانية .

ولقائل ان يقول : هذه الحجة بان تدل على أنه لا نهاية للأبعاد ،
أولى . وبيانه : ان اعظم الخطوط المستقيمة هو محور العالم ، فلنفرض

المكرة التى فكرتموها — وهى غير كرة العالم — خرج من مركزها خط مواز لذلك المحور فإذا دارت المكرة حتى صار طرف هذا الخط المتناهى مسامتا لطرف هذا المحور ، فقد حدثت زاوية بسبب ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامطة . ولا شك أن تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط الخارج على زاوية أضيق منها ، يكون طرفه مسامتا لا محالة لنقطة ، فوق محور العالم . وذلك يدل على ما قلناه . ثم قالوا : ومما يدل على ذلك : أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف العالم الجسمانى ، فإن بديهية عقلنا تحكم حكما جزما بأننا فى هذه الحالة لم نميز بين قدمائنا وخلفنا ويميننا ويسارنا ، ولا يمكننا أن نشكك أنفسنا فى هذه القضية ، كما أننا يمكننا أن نشكك أنفسنا فى سائر البديهيات . فلو جاز الطعن فى أحد الجزمين ، لجاز فى البقية . وحينئذ لا يمكن الحكم بصحة البديهيات ، لا جرم جزم العقل بها ، بل لابد من تصحيحها بالدليل ، لكن الدليل موقوف على البديهيات ، فيلزم الدور أيضا . فإنا لما عرضنا على عقولنا هذه المقدمة التى ذكرناها ، وعرضنا أيضا على عقولنا هذه المقدمات التى منها ركبتم هذين الدليلين ، وجدنا هذه المقدمة أقوى عند الفطرة الأولى فى العقل السليم الذى لم يتشوش بسبب اعتياد المحاولات والالاف بتكثير الشكوك والشبهات .

وكذلك فلن الذين بقوا على الفطرة الأولى ، يحكمون بصحة هذه المقدمات ، ولا يكادون يحكمون بصحة تلك المقدمات . فعملنا : أن هذه المقدمة أولى بالقبول من تلك المقدمات .

قال الشيخ : « وإذا كانت الأبعاد محدودة ، فالجهات محدودة فالعالم متناه ، فليس للعالم خارج خالى . وإذا لم يكن خارج لم يكن له شئ من الخارج . فالبارئ تعالى والروحانيون من الملائكة وجودهم عال عن المكان ، وعن أن يكونوا فى داخل أو خارج »

التفسير : من أجل أنه لما ثبت أن الأبعاد متناهية ، امتنع أن يحصل وراء تلك النهاية شئ من الجهات . وإذا ثبت أنه سبحانه وتعالى

منه عن الحيز والجهة ، لأنه لو كان في الجهة لكان إما أن يكون داخل
العالم أو خارجه . والأول باطل . والا لزم أن يكون حالا في هذه الأجسام
أو محلا لها . وذلك محال . والثاني باطل . لأنه ثبت : أنه لا جهة خارج
العالم . فامتنع حصول شيء في جهة خارج العالم . ولما بطل القسمان ،
ثبت : أنه سبحانه ليس في شيء من الجهة .

الفصل الرابع

في

بيان أن الجهات لا تتحدّد إلا بالمحيط والمركز

وتقاريع هذا الباب

المقصود من هذا الفصل : بيان أن الجهات لا تتحدّد إلا بالمحيط والمركز .

ولقد جاء أول هذا الفصل من هذا الكتاب ببطلنة معقّدة . وأنا أرى أن الأولى أن أعبر عنها بالمعارات المفهومة التي ذكرها في سائر كتبه . فاقول : الجهة شيء موجود ، بدليل أنه مقصد للمتحرّك أو متعلق الإشارة الحسية . وكل ما كان كذلك فهو موجود . ثم نقول : وهي من الموجودات المحبوسة بدليل : أنها متعلق الإشارة الحسية . ثم نقول أيضا : وهي حد غير منقسم . إذ لو انقسم لكان المتحرّك إذا وصل إلى نصف ذلك انقسم ثم بقي متحرّكا ، فإن قلنا أنه متحرّك بعد إلى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم . وإن قلنا : أنه يتحرّك عن الجهة . فالجهة هي ذلك المنقسم ، وما وراءه خارج عن الجهة .

وهنا آخر الموضوع الذي غرنا فيه لفظ الكتاب . وبعد ذلك مانا نذكر لفظ الكتاب وتفسيره بغير الإمكان :

قال الشيخ « كل جهة فهي نهاية وغاية ويستحيل أن تذهب الجهة في غير النهاية . إذ لا بعد غير متناه . وإذا لم يكن إليها إشارة

لما كان لها وجود . وإذا كان اليها اشارة فهي حد ، ليست وراء ذلك . ولو كان حد ما أمعت اليه الجهة ، لم يحصل ، لم تكن الجهة موجودة لشيء »

التفسير المدعى : أن الجهة حد وطرف . لا يقبل القسمة . و « الشيخ » احتج على صحة هذه القضية من وجهين :

الأول : انه يستحيل أن تذهب الجهة الى غير النهاية . لما ثبت أن القول بوجود بعد غير مقناه محال . بل لابد لكل بعد بن طرف وحد وقد يكون ذلك الطرف هو الجهة في الحقيقة .

والثاني : انا اثبتنا الجهة بطريقتين :

أحدهما : كونها متعلق الاشارة الحسية . وكونها متعلق الاشارة الحسية يقتضى كونها حدا لا ينقسم . لأن ما لا نهاية لامتداده ، فان الحس لا يتناوله . فكون الجهة متعلق الاشارة الحسية ، يقتضى كونها في ذاتها طرفا لا ينقسم ، وحدا لا ينقسم . وهذا هو المراد من قوله : وإذا لم يكن اليها اشارة ، لما كان لها وجود .

وإذا كان اليها اشارة ، فهي حد ليست وراء ذلك .

والطريق الثاني من الطريقتين اللتين بهما حكمنا بثبوت للجهة : ان الجهة تكون مقصد المتحرك . بمعنى : ان المتحرك . يطلب الوصول اليه والوصول فيه . ولو كانت الجهة غير متناهية ، لامتنع كونها كذلك ، لأن الوصول الى غير المتناهي والانتهاى اليه محال . وهذا هو المراد من قوله : لو كان حد ما أمعت اليه الجهة ، لو لم يحصل له حد ونهاية ، لم يكن الوصول اليه مطلوباً بالحركة ، فلم يكن مقصداً للمتحرك ، فلم تكن الجهة موجودة لشيء . وهذا هو تفسير هذه الألفاظ بقدر الامكان .



قال الشيخ : « فالمعلو والسفل وما أشبه ذلك محدودة الأطراف . ولا محالة أن حده بخاء أو ملاء . وستعلم انه لا خلاف فهو إذن ملاء . وما بعد الجهة قبل الجهة . فلو كانت الجهات تتحد بأجسام

كثيرة ، لكان السؤال باقيا في اختلاف أحوالها ، بل يجب أن تكون الجهات متحدة بجسم واحد ، ليكون غاية أبعد والقرب منه محدوين . فان الأجسام التي تحتاج الى جهات متحدة ، تحتاج الى تقدم وجود هذا الجسم لها ، ولن تكون اختلاف جهاتها بالقرب منه والبعد عنه ليس في جانب دون جانب منه . إذ لا تختلف جوانبه بالطبع ، فيجب إذن أن تكون حاله في اثبات الجهة مركز او محيط . لكن المركز يحدد القرب ولا يحدد البعد ، لأن المركز الواحد يصلح مركزا لدوائر مختلفة الأبعاد ، فيجب أن يكون على سبيل المحيط . فان المحيط الواحد ، كما يحدد القرب منه ، كذلك يحدد البعد منه . وهو المركز الواحد المعين »

التفسير : لما ثبت بالدليل الذي ذكرناه : أن الجهات أطراف وحدود غير قابلة للتقسمة ، نقول : هذه الحدود . إما أن تفرض في الخلاء ، أو في الماء .

لا جاز أن تفرض في الخلاء لوجهين :

أحدهما : أن القول بالخلاء باطل — على ما سيأتى —

والثاني : أن الخلاء بعد متشابه الماهية . وكل ما كان كذلك ، امتنع أن تفرض فيه هذه الحدود بالطبع .

ثبت : أن هذه الحدود إنما تفرض في الماء . فنقول : ذلك إما أن يكون جسما واحدا ، أو أجساما كثيرة . والثاني باطل . لأن تلك الأجسام إما أن تكون متباينة ، أو متداخلة . ويمتنع أن تكون متباينة ، لأن على هذا التقدير ، يكون كل واحد منها مختصا بجانب معين من الآخر ، على بعد معين من الآخر . فتكون تلك الجوانب والأحياز ، محسودة بخواص ، لأجلها استحققت حصول تلك الأجسام فيها ، فيكون تخصيص تلك الجهات بتلك الخواص ، متقدما على حصول تلك الأجسام فيها ، ومحدد للجهات لا بد وأن يكون معها في الوجود في حصول تلك الجهات . وأما أن كانت تلك الأجسام الكثيرة متداخلة ، كان المحيط كافيا في ذلك

التحديد . وإما المحاط به فيقع حشواً في هذا الباب . فثبت : أن الجسم المحدد للجهات لابد أن يكون واحداً . ونقول : هذا الجسم الواحد أنها يوجب تحديد الجهات على سبيل أن يكون محيطاً .

ثم نقول : اختلاف الجهات . إما أن يحصل لاختلاف أجزاء المحيط ، أو لا لهذا السبب . والأول باطل . لأننا سنتقيد الدلالة بعد هذا على أن المحيط يجب أن يكون متشابه الطبيعة والماهية ، فيستحيل أن يكون أحد أجزائه مخالفاً للآخر . ولما بطلت هذه الأقسام ، ولم يبق إلا أن هذا الجسم الواحد ، إنما أوجب تحديد هذه الجهات ، سبب أن المحيط كما يحدد القرب منه ، فكذلك يحدد البعد منه ، إلا أن غاية البعد عنه هو المركز ، ومركز كل كرة نقطة معينة .

واعلم : أن العيب في هذه الحجة (هو) كون التقسيم غير منحصر في النفي والاثبات . والضبط الذي ذكرناه (هو) أقصى ما يمكن ذكره . ومع ذلك فالتقسيم غير يقيني .

وإذا عرفت هذا الأصل ، فاعلم : أنه يتفرع عليه مسائل :

المسألة الأولى

في

أن الحركة المستقيمة منتمة على هذا الحد

قال الشيخ : « يجب أن يكون هذا الجسم غير مفارق لموضعه ، والا فيحتاج إلى جسم آخر ، تتحدد به الجهة التي يحتاج إليها ، إذا أعيد إلى موضعه بطبعه أو غير طبعه . فاذن لا يكون الجسم مبداً حركة مستقيمة ، لا بالقسر ولا بالطبع »

التفسير : الدليل على أن الحركة المستقيمة منتمة على هذا الجسم - الذي هو الجسم المحدد للجهات - هو : أن الحركة المستقيمة إنما تحصل (إذا كان) هناك حيز متروك ، وحيز آخر مطلوب . وهذا المعنى إنما يحصل إذا كان كل واحد من الحيزين مختصاً بخاصة ، لأجلها كان

كذلك . ولا يجوز أن يكون ذلك السبب هو هذا الجسم المفاير ، لأن تلك الخاصة لما بقيت بعد مفارقة هذا الجسم ، امتنع كونها معللة بهذا الجسم ، فوجب أن يكون السبب جسما آخر ، فالجسم الذى فرضنا انه هو المحدد للجهات (يكون هو) ليس بمحدد للجهات . هذا خلف .
 ثبت : ان هذا الجسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، لا بالسر ولا بالطبع .

المسألة الثانية

فى

بيان احوال الأجسام المستقيمة
 الحركة . بالنسبة الى هذا الجسم

قال الشيخ : « والأجسام المستقيمة الحركة ، فانها تحتاج الى جهات . وتكون جهاتها مختلفة بالقياس اليه . فمنها ما يأخذ نحوه ، فيكون متحركا عن الوسط الى المحيط ، ومنها ما يأخذ بالبعد منه ، فيكون من نحو المحيط الى المركز »

التفسير : الأجسام المستقيمة الحركة قسمان : منها ما يتوجه من المركز الى المحيط — وهى الأجسام الخفيفة الصاعدة — ومنها ما يتوجه من المحيط الى المركز . وهى الأجسام الثقيلة الهابطة .

المسألة الثالثة

فى

بيان ان هذا المحدد يجب أن يكون بسيطا

قال الشيخ : « ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقسم منه ، فالحال حينئذ تكون قبلة للحركة المستقيمة . وحينئذ تكون محتاجة الى جهات محصلة ، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم

النفسي : لو كان هذا الجسم مركبا من اجسام مختلفة الطبائع . لكان حال تركيبه عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا . على الاستقامة ، وكان حال انحلال تلك الأجزاء ، وتفرقها يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة . لكننا بينا في المسألة الأولى : أن الحركة المستقيمة ممثلة عليها .

ولقاتل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : ان تلك الأجزاء ، وان كان كل واحد منها مخالفا للآخر ، في ماهيته وحقيقته ، الا أن كل واحد منها يقتضى لذاته أن يكون متصلا بالآخر ، اتصالا لا يقبل الافتراق . وعلى هذا التقدير لا يلزم من تركيبها صحة الحركة المستقيمة عليها ؟

وعندي : أن الأولى أن يقال (١) في هذا الباب على وجه آخر (٢) : لو كان جرم الفلك مركبا ، لانتفى تحليل ذلك التركيب الى أجزاء ، يكون كل واحد منها في نفسه بسيطا . ولو كان كذلك ، لكان شكل كل واحد من تلك الأجزاء كرة . ولو كان كذلك ، لكان عند اجتماعها يحصل الخلاء . لكن الخلاء محال ، فكان القول بتركيب الفلك محالا .

فان قالوا : فهذا السؤال وارد ايضا على القول بأن الفلك (كان) بسيطا . لأن الأجزاء المفترضة فيه ، يكون كل واحد منها بسيطا . فوجب أن يكون شكل كل واحد منها هو الكرة . وحينئذ يعود المحذور المذكور . نقول : هذا غير وارد علينا . لأن الفلك كان بسيطا واحدا في ذاته ، كما هو عند الحس . بناء على القول بأن الجسم غير مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ تقتضى طباع ذلك الجسم الواحد ، أن يكون شكله هو الكرة . ثم بعد حصول شكل الكرة في ذلك المجموع ، انه تفرض فيه الأجزاء لكن حصول الشكل الكروي لذاك المجموع ، يمنع من حصوله لكل واحد من تلك الأجزاء المفترضة بعد ذلك . فهذا له

(١) يقول : ص

(٢) آخر وهو أن يقال : لو كان ... الخ : ص

عائق ومانع ، ويسبب أن حصول الجزء متأخرا على حصول الكل بالمرتبة .
وهذا بخلاف ما اذا كان الفلك مركبا من اجسام مختلفة الطباع ،
لان على هذا التقدير يكون حصول الجزء متقدما على حصول الكل بالمرتبة ،
فلا يمكن تقرير الوجه المذكور فيه . فظهر الفرق البابين

واعلم : ان هذا الفرق مبنى على ان الجسم البسيط شىء واحد فى
نفسه . وان التفريق احداث للائنينة . لا أنه عبارة عن تباعد المتجاورين .
وسنبين فى امثلة الجزء الذى لا يتجزأ : ان هذا القول باطل . فكلان
هذا الفرق المبنى عليه أيضا باطلا .

واعلم : ان ظاهر الكلام (عند) النجمين (٣) يدل على ان الفلك مركب
من اجزاء مختلفة الطباع . وذلك لان عندهم طباع البروج مختلفة . بدليل
(ان) اثر الكواكب فى بعضها ، بخلاف اثره فى الآخر ، واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف اللزومات .

ولقائل أن يجيب عنه فيقول : لا يبعد وجود كواكب صغيرة غير
محسوسة ، تكون مركوزة فى فلك البروج ، وتختلف آثار هذه الكواكب
المحسوسة بسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة . وهذا محتمل .

ولترجع الى تفسير لفظ الكتاب :

اما قوله : ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم منه .
فهذه هى الدعوى .

واما قوله : فانها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة . فهذا هو
الدليل الذى ذكرناه . وهو انها لو كانت مركبة ، لكانت قابلة للحركة
المستقيمة . ثم ههنا بحث . وهو أن قوله : ولا يجوز أن يكون هذا الجسم
مؤلفا من اجسام اقدم منه . ان كان المراد من هذا التقدم : التقدم الزمانى ،

(٣) انظر فى علم النجوم ما كتبه الامام فخر الدين الرازى فى كتابه
النبوات وما يتعلق بها وهو من كتب كتبه الكبير المسمى بالمطالب العالية
من العلم الالهى . ولنا كتاب يسمى بعلم السحر بين المسلمين واهل
الكتاب ، فى مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة .

فالحركة المستقيمة لازمة . لأن التقدم الزماني انما يحصل لو كانت تلك
الأجزاء غير مركبة . ثم انما تركبت على الشكل الفلكي . ولو كان الأمر
كذلك ، لكان القول بالحركة المستقيمة لازما ، لا محالة . اما اذا كان
المراد بهذا التقدم هو التقدم بالطبع والرتبة ، وهو ان تلك الأجزاء
مختلفة في الماهية ، الا انها لماهياتها تقتضى أن يكون البعض ملتصقا
بالبعض ، على الوجه الذى يحصل من مجموعها شكل الفلك . فعلى هذا
التقدير لا يكون القول بالحركة المستقيمة لازما — على ما قرئناه —

وأما قوله بعد هذا : « فتكون حينئذ محتاجة الى جهات تكون
محصلة ، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه »
هذا خلف .

واعلم : أن هذا مكرر . لأن المقصود : بيان أنه لو جازت الحركة
المستقيمة عليها ، لكانت الجهات متحدة ، لا بهذا الجسم ، بل بجسم آخر .
وهذا عين ما ذكره في المسألة الأولى ، فيكون ذكره تكريرا من غير
مائدة .

أَحْكَامُ الْأَجْسَامِ الْبَسِيطَةِ وَالْمُرَكَّبَةِ

قال الشيخ : « واعلم : ان كل جسم اما بسيط — اى غير مركب من اجسام مختلفة الطباع — واما مركب منها . والاجسام البسيطة قبل الاجسام المركبة »

التفسير : المقصود من عقد هذا الفصل : شرح خواص الاجسام البسيطة . وقبل الخوض فيها ، فانه يجب تفسير الجسم البسيط . فنقول : الجسم اما ان تكون حقيقته انها تقولد من اجتماع اجسام ، يكون كل واحد منها مخالفا للآخر فى صفته وطبيعته ، واما ان لا يكون كذلك . فالاول هو المركب ، والثانى هو البسيط . واذا عرفت هذا ، فلنشرع الآن فى ذكر خواص الاجسام البسيطة :

المسألة الأولى

فى

بيان ان لكل جسم بسيط حيزا طبيعيا

قال الشيخ : « كل جسم بسيط ، فانه لو ترك وطباعه غير مقصور ، لاختص بحيز . فاما ان يكون عن طبيعه او عن غير طبيعه . لكننا قلنا : ليس عن غيره ، فهو عن طبيعه »

التفسير : كل جسم بسيط . فاننا اذا فرضناه خاليا عن كل ما يصح كونه خاليا عنه ، فانه لابد له من حيز معين ، وجهة معينة ، ولابد له من سبب . وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة ، او غيرها ،

والثانى باطل . لانا فى هذا الغرض قد ازلنا كل العوارض الفارقة . فبقى ان يكون السبب هو الاول .

ولتأمل ان يقول : كما ان ذلك الجسم ، اختص بالحصول فى ذلك الحيز المعين ، فكذلك اختص بالطبيعة التى توجب حصوله فى ذلك الحيز ، فان وجب تعليل الحصول فى الحيز المعين بالطبيعة ، وجب تعليل الاختصاص بتلك الطبيعة ، بطبيعة اخرى . ولزم التسلسل .

فان قلتم : الأحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة ، هى التى أعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة بعينها ، فلم لا يجوز أيضا ان يقال : الأحوال السابقة على حصول هذا الجسم فى هذا الحيز ، هى التى أعدت هذا الجسم لان يحصل فى هذا الحيز المعين ؟ وايضا : فالقطرة المعينة من الماء ، مختصة بحيز معين من أجزاء كلية الماء . وما ذلك الا لأن الأحوال السابقة ، أعدت تلك القطرة للحصول فى ذلك اللحيز المعين من أجزاء كلية حيز الماء ، فلم لا يجوز مثله فى كلية الماء أن يكون كذلك ؟

والذى يحقق ذلك ههنا : ان جماعة من الحكماء . قالوا : ان الفلك كما استدار على ما فى جوفه ، عرض لما قرب منه ان صار حارا بسبب قوة حركة الفلك ، وعرض لما بعد منه ، ان صار باردا . وعلى هذا التقدير . فاختلاف طبائع هذه الأجرام ، مغلل باختلاف امكنتها . وعند « الشيخ » اختلاف امكنتها مغلل باختلاف أطباعها ، فلما لم يبطل بالدليل قول هؤلاء ، لم يصح الذى ذكره « الشيخ »

قال الشيخ : « وكذلك فى كينيفته وشكله وكينيفته »

التفسير : انه لما بين بالدليل الذى ذكره : ان كل جسم فلا بد له من حيز طبيعى ، بين ان ذلك الدليل بعينه يوجب ان يكون لكل جسم مقدارا طبيعيا ، وشكلا طبيعيا ، وكيفية طبيعية . الا انا نقول : السؤال على الكل : ما ذكرناه .

قال الشيخ : « وقد يعتبر في الكيف والشكل والكم .
أما في الكيف فكالماء يسخن ، وأما في الكم فكالماء يخلخل ، وأما في
الشكل فكالماء يكعب . وقد يفعل مثل ذلك في الوضع ، كالفصن يجر إلى
غير موضعه »

التفسير : لما بين أنه لا بد لكل جسم من أين طبيعي ، وكيف
طبيعي ، وشكل طبيعي ، ووضع طبيعي ، بين أن هذه الأحوال ، قد
تغير بالقسر ، ونكر أمثلتها . وهو كلام ظاهر .

المسألة الثانية

في

بيان أن الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة

قال الشيخ : « كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة ، فأجزاؤه
متشاكلة . ولا شيء مما ليس بكرة ، أجزاءه متشاكلة . فكل شكل طبيعي
لجسم بسيط : كرة »

التفسير : لما بين فيما مضى : أن كل جسم بسيط ، فلا بد له
من شكل طبيعي ، بين ههنا : أن ذلك الشكل الطبيعي هو الكرة .
وتقريره : أن كل شكل طبيعي تقتضيه طبيعة بسيطة ، فأجزاؤه متشاكلة .
ولا شيء مما ليس بكرة ، أجزاءه متشاكلة . ينتج من الضرب الأول من
الشكل الثاني : أنه لا شيء من الشكل الذي تقتضيه طبيعة بسيطة ليس
بكرة . وسلب السلب إيجاب . فيلزم أن كل شكل طبيعي لجسم بسيط
هو كرة .

ولقائل أن يقول : تولكم : أن كل شكل تقتضيه طبيعة بسيطة ،
فأجزاؤه متشاكلة ، منقوض بصور كثيرة :

(٤) فيلزم فيلزم فكل شكل ... الخ : ص

الصورة الأولى : أن الشكل الكرى يقتضى الطبيعة البسيطة . ثم
أن الكرة المجوفة لها مقعر ومحدب . ومقعرها يخالف محدبها فى أمور :
أحدها : المساحة . فان المساحة محدب كل كرة ، أعظم من مساحة
مقعرها .

والثانى : أن محدب كل كرة موصوف بالتحذب ، ومقعرها موصوف
بالتقعر . وذلك أمران مختلفان متضادان .

والثالث : أن كل فلك فانه يماس بمقعره شيئا ، وبمحدبه شيئا
آخر ، على سبيل الوجوب .

وهذه احوال مختلفة الصور .

والصورة الثانية : أن كل فلك فهو جرم بسيط واحد . ثم ان جرم
الكواكب مركز في بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض . فطبيعة ذلك
الملك واحدة ، وقد اختلفت الآثار .

والصورة الثالثة : اذا انفصل الفلك الخارج (عن) المركز ، عن
كلية كل فلك . بقى متبمان : أحدهما : من داخل ، والآخر : من خارج .
وكل متمم ، فانه يكون متمم الثخن . لا محالة . فهنا الطبيعة واحدة ،
وقد اختلفت الآثار .

والصورة الرابعة : المادة التى يتولد منها بدن الحيوان . إما أن
تكون بسيطة أو مركبة . فان كانت بسيطة فالقوة المصورة الحالة فيها ،
يجب أن تفيد أثرا متشابهها (وإذا افاضت) وجب أن يكون شكل الحيوان
هو الكرة . هذا خلف . فان كانت المادة مركبة ، والمركب مركب عن
البسائط ، وكل واحد من تلك البسائط يجب أن يكون كرة . فيلزم أن
يكون الحيوان كرات ، مضبوطة بعضها الى بعض ، هذا خلف .

والصورة الخامسة : أن كل واحد من الأجزاء المفترضة فى كلية جرم
الفلك : بسيط ، فيلزم أن يكون شكل كل واحد منها شكل الكرة . وذلك
يمنع كون الفلك كرة . وعذرهم : أن الجزء انما يحصل بعد حصول الكل ،
وكونه كذلك يمنع من كون الفلك كرة : ضعيف . لانه بناء على أن الجسم
البسيط شئ واحد فى نفسه . فان التفريق احداث لتلك الأجزاء . وهذا

عندنا باطل . لأن (٢) التفريق عبارة عن تبعية المتجاورين . وحينئذ يكون وجود الجزء متقدما على وجود الكل .

السؤال الثاني : نقول : لو كان شكل البسيط هو الكرة ، لوجب أن يكون شكل المركب أيضا هو الكرة . لأن المركب لا معنى له الا البسائط المتجمعة . فان كانت طبيعة كل واحد منها موجبة لهذا الشكل ، لم يكن شئ منها مانعا للآخر عن هذا التأثير ، ان لم يكن معينا له عليه . وحينئذ يلزم الكلام المذكور .

فان قالوا : السبب في كون هذه المركبات خالية عن هذا الشكل اليابس محيط الشكل ، فاذا انفصل عن الكرة اليابسة قطعه ، بقيت تلك القطعة بعد انفصالها في ذلك الشكل . وشكل قطعه الكرة ، لا يكون كرة . فلهذا السبب بقيت هذه المركبات عارية عن هذا الشكل .

فنقول : فعلى ما ذكرتم : طبيعة تلك القطعة من الأرض ، موجبة لليبس وموجبة للشكل الكروي . وذلك التيسر عائق عن هذا الشكل ، فيلزم كون الطبيعة الواحدة ، موجبة لأثرين متضادين متغايرين دفعة واحدة . وذلك محال .

المسألة الثالثة

في

بيان ان العالم واحد

قال الشيخ : « بسائط العالم يحتوى بعضها على بعض ، متتابعة الى حصول كرة واحدة »

التفسير :

الحجة الأولى : انه لما ثبت ان البسائط كرات ، وجب أن يكون بعضها محيطا ببعض على وجه يحصل من مجموعها كرة واحدة ، لأنها لو كانت متباينة ، لزم وقوع الخلاء . وذلك محال .

ولقائل ان يقول : لا نسلم أن الخلاء محال . ثم ان سلمناه ، فلم

لا يجوز أن يقال : أن هذه الافلاك التسعة : مع ما فيها من العناصر ، تكون مركوزة في ثخن فلك آخر ، كما تكون كرة التدوير ، مركوزة في ثخن الفلك الحامل ، ويكون ذلك في ثخن ذلك الفلك ألف ألف من الكرات . كل واحد منها مثل هذا الفلك نسميه بالفلك الأعظم ؟ أو (٣) نقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك الكبير أيضا مركوزا في ثخن فلك آخر ؟ وعند هذا يظهر أن الحق ليس إلا قوله سبحانه : « وما يعلم جنود ربك إلا هو (٤) »



قال الشيخ : « الجزء من الجسم الطبيعي مكانه بالمعد غير مكان الجزء الآخر . ولكن بحيث إذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها إلا إلى جهة واحدة ومكانها إلا مكانا واحدا مشتركا ، يكون أمكنة كل واحد منها ، كالجزء من ذلك المكان ، فيجب أن لا يكون لبعضها مكان وللبعضها مكان ، ليس من شأن جملة المكانين أن يصيرا مكانا للجملة ، فإذن المكان العام واحد ، فالن لا مركز لتقلين في عالمين ، فإذن أجزاء العالم الكلى في أحياء مترافقة . فجملة العالم : واحد ، متناه »

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على أن العالم واحد .
وتقريره : أن الأجسام البسيطة متساوية في الطبيعة والماهية ، والمتساويات في الطبيعة والماهية يجب أن تكون مجتمعة اجتماعا يحصل من مجموعها كرة واحدة . إذ لو لم يكن كذلك ، لكانت متباينة بالطبع ، فحينئذ يلزم أن تكون الأشياء المتساوية في تمام الماهية والطبيعة ، مختلفة في الآثار واللوازم وذلك محال .

وإذا ثبت هذا ، ظهر أنه لو حصل أرضان في عالمين ، لكان حصولهما في فينك العالمين ، إما أن يكون بالطبع ، لو بالقصر . والأول

(٤) المذخر ٣١ .

(٣) بل : ص

محال . لما ثبت أن الأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يمتنع أن تكون متباينة بالطبع . والثاني محال . والا لزم أن يكون ذلك القسر دائما . وأنه محال .

ثبت : أنه يمتنع حصول أرضين في عالمين ، وحصول فلرين .
ثبت : أن العالم واحد .

ولفقتل أن يقول : أستم تقولون : أن الصورة الأرضية أمر مغاير للبرد واليبس والكثافة ، وأنه معنى حال في المادة يوجب هذه الأحوال الثلاثة ، لولا العائق ؟ وأيضا : فمذهبكم ومذهب كل عاقل : أن الأشياء المختلفة في تمام الماهية ، لا يمتنع اشتراكها في اللوازم ، وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز وجود أرضين في عالمين بحيث تكون الصورة المقومة لكل واحدة منهما مخالفة بالماهية للصورة المقومة للآخرى ، وإن كانتا مشتركيتين في البرد واليبس والكثافة ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من كون إحدى الأرضين في هذا العالم ، وكون الأرض الثابتة في العالم الآخر بالطبع ، اختلاف التماثلات في اللوازم ؟

ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون حصول كل واحدة من الأرضين في عالم آخر بالقسر ؟ وقوله : « القسر لا يدوم » باطل . كما أن الأملك الثمانية متحركة بطباعها من المغرب إلى المشرق . ثم إن الفلك الأعظم يحركها على سبيل القسر من المشرق إلى المغرب .

فهذا تمام الكلام في هذا الباب ولنرجع إلى تفسير الفاظ الكتاب .

أما قوله : « الجزء من الجسم الطبيعي (٥) مكانه بالعدد ، غير مكان الجزء الآخر ، ولكن بحيث إذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها إلا إلى جهة واحدة ، ومكانها إلا مكانا واحدا مشتركا ، تكون أمكنة كل واحد منها ، كالجزء من ذلك المكان »
فاعلم : أن المراد منه : أنه لما كانت الأرض جسما مخصوصا ، له

(٥) الجسم البسيط : ع

طبيعة مخصوصة . فهذه القطعة من الأرض ، وتلك القطعة الأخرى —
وان كان مكان كل واحد منهما مغايرا لمكان الآخر — الا أنه يجب أن
تكون تلك الأجزاء المجتمعة اجتماعا ، تكون مكان كل واحد من تلك الأجزاء
اجزاء لمكان الكل . اذ لو لم تكن كذلك ، لكانت الأشياء المتساوية فى تمام
الماهية ، مختلفة فى اللوازم . وهى الأمكنة المتباينة ، والأحياز المختلفة .

واعلم : أن قوله « ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة
بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها ، الا الى جهة واحدة ، ومكانها
الا مكانا واحدا مشتركا ، تكون أمكنة كل واحد منها (٦) كاجزاء من
ذلك المكان »

فاعلم : أن حركة هذا الكلام قضية واحدة متصلة . ومقتضاها : هو
قوله « اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة » وتاليها : قوله
« تكون أمكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان » وحاصله يرجع الى
ما ذكرنا من أن مكان الجزء يجب أن يكون جزء مكان الكل . أما قبوله
« لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ، ومكانها الا مكانا
واحدا مشتركا » فهذا حشو وقع بين مقدم المتصلة وتاليها . والغرض
منه : ذكر مثال لكون الطبيعة واحدة . وهو كل أشياء يستحيل أن تكون
حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا . وأما قوله « فيجب
اذن أن لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شأن جملة المكانين
أن يصيرا مكانا للجملة » فاعلم : أن هذا هو الكلام الأول . الا أن قوله :
يجب لا تكون تلك الأمكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكان الجملة (هو)
مطلب للسلب . وسلب السلب : اثبات . فيكون معناه : أن أمكنة تلك
الأجزاء يجب أن تكون بحيث يحصل من مجموعها مكان الكل ، فيكون
هذا الكلام عين ما تقدم .

(٦) كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان : ع

والعجب من « الشيخ » في كثرة اعدائه على التفكير في مثل هذا الكتاب الصغير .

وأما بيان أنه يمتنع حصول أرضين في عالمين على سبيل القسر ، فلم يتعرض له . وكأنه كرر الكلام في أحد القسمين ، وأهمل القسم الآخر . وهذا عجيب . وأما قوله « فاذن لا مركزين لثقيلين في عالمين » فهذا هو التصريح بالمطلوب . وهو ظاهر .



الفصل السادس

فى

نفى الخلاء ونفى الملاء

قال الشيخ : « وليس خارجا عنه خلاء ولا ملاء . فانه لو كان الملاء (١) موجودا ، لكان ايضا متناهيا . ولو كان الخلاء موجودا ، لكان فيه أبعاد فى كل جهة . وكان يحتل الفصل فى جهات كالجسم ، فحينئذ اما أن تكون أبعاد الجسم تداخل أبعاده ، واما أن لا تكون . فان لم تداخلها كان ميتا . وكان ملاء . هذا خلف . وان داخلها دخل بعد فى بعد ، فحصل من اجتماع بعدين متساويين ، بعد مثل أحدهما . هذا خلف »

التفسير : انه ليس خارج العالم ملاء ، ولا خلاء . أما نفى الملاء ، فقد احتج عليه بأن ذلك الملاء لو كان موجودا ، لكان متناهيا . بناء على ما سبق ذكره من الدلالة على تنهاى الأبعاد .

ولقائل أن يقول : ان تلك الدلالة دلت على تنهاى الأبعاد ، سواء كانت تلك الأبعاد فى الملاء أو فى الخلاء . فان اكتفيت فى نفى الملاء خارج العالم بتلك الدلالة ، فاكف ايضا فى نفى الخلاء خارج العالم بتلك الدلالة ايضا . فان ذلك الدليل قائم بعينه فى الصورتين .

وللمصنف أن يقول : انى أعول فى نفى الملاء خارج العالم على ذلك الدليل ، وأعول فى نفى الخلاء مع ذلك الدليل على دلائل أخرى . واما نفى الخلاء خارج العالم ، فاعلم : أن الدليل المذكور فيه لا يختص بنفى الخلاء خارج العالم ، بل هو يدل على نفى الخلاء مطلقا .

وتقريره : أنه لو حصل الخلاء ، لكان ذلك الخلاء موجودا ، له مقدار

وأبعاد ممتدة في جميع الجهات . وهذا محال ، فالقول بحصول الخلاء خارج العالم محال .

لها المقدمة الأولى وهي قولنا : انه لو حصل الخلاء ، لكان موجودا له مقدار وامتداد في الجهات ، فيدل على صحتها وجوه :

الأول : انا نعلم بالبديهة : أن الخلاء الذي يكون بمقدار ذراع ، نصف الخلاء الذي يكون بمقدار ذراعين ، وثلاث ما يكون بمقدار ثلاثة أذرع . وكل ما له نصف وثلاث وربيع ، يكون ممسوحا بمقدار (وكل ما كان ممسوحا بمقدار) فانه لا يكون نفيما محضا وعدها صرفا . فان من المعلوم بالبديهة : أن العدم المحض لا يكون له نصف وثلاث وربيع ، ولا يكون موصوفا بالأقل والأكثر والزائد والناقص والمساحة والتقدير .

والثاني : أن الخلاء يمكن الإشارة الحسية اليه . فقال : الخلاء من ههنا الى هناك ، طوله كذا وكذا . وكل ما كان متملق الإشارة الحسية اليه ، امتنع أن يكون عدما محضا ، ونفيا صرفا . وايضا : فقولنا : من ههنا الى هناك ، إشارة الى المقدار والطول . وهذا حكم عليه بكونه موجودا له مقدار وامتداد .

والثالث : أن الخلاء قد يحكم عليه بأنه حصل الجسم فيه . ثم يقال : خرج الجسم عنه وانتقل الى خلاء آخر . والخلاء المحكوم عليه بكونه مقرا للجسم وبيان الجسم قد حصل فيه تارة ، وانتقل عنه الى خلاء آخر . ذلك لا يعقل في العدم المحض والنفي الصرف . فان حصول الجسم في العدم المحض ، وانتقاله من عدم الى عدم آخر ، غير معقول .

والرابع : هو أننا اذا قلنا : الخلاء (هو) الذي من ههنا الى هناك نقولنا ههنا وهناك ، إشارة الى فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذي يكون خارجا عنه . كما اذا قلنا : هذا السطح من ههنا الى هناك . فان قولنا ههنا وهناك ، إشارة الى فصل مشترك بين هذا السطح وبين السطح الخارج عنه ، المتصل به . فكما أن ايقاع الفصل المشترك في السطح يدل قطعاً على كون ذلك السطح أمراً موجوداً ، فكذلك ايقاع الفصل

المشترك فى الخلاء ، وجب أن يدل قطعا على كون الخلاء موجودا ، له مقدار وامتداد فى الجهات .

فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية : أنه لو حصل الخلاء خارج العالم ، لكان ذلك الخلاء موجودا ، له قدر وامتداد فى الجهات .
وإذا عرنت هذا . فنقول : قوله : لو كان الخلاء موجودا ، لكان فيه أبعاد فى كل جهة (هو) إشارة الى ما ذكرناه وقررناه بهذه الدلائل . وقوله : وكان يحتل الفصل فى جهات (هو) إشارة الى ما ذكرناه وقررناه فى الوجه الرابع .

وأما المقدمة الثانية وهى قولنا : الخلاء لا يمكن أن يكون موجودا ، له قدر وامتداد فى الجهات . فالذى يدل عليه : أنه لو حصل هذا الخلاء ، لكان إما أن يمتنع أن يدخل فيه الجسم أو يمكن . والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجوده . وإثنا قلنا : أن القول بامتناع دخول الجسم فيه محال ، لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك الخلاء مانعا من نفوذ الجسم فيه . والمقدار الذى يمنع من نفوذ جسم آخر فيه ، يكون ملاء . فيلزم أن يكون الخلاء ملاء . هذا خلف .

وإثنا قلنا أن القول بامتناع دخول الجسم فيه محال . لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك الخلاء مانعا من نفوذ الجسم فيه . والمقدار الذى يمنع من نفوذ جسم آخر فيه ، يكون ملاء . فيلزم أن يكون الخلاء ملاء . هذا خلف . وإثنا قلنا : أن القول بإمكان دخول الجسم فيه محال أيضا . لأن بتقدير حصول هذا التخلو ، لكان إما أن يكون البعدان باقيين ، أو يكونا معدومين . أو يكون بعد المتكهن باقيا ، أولا (٢) يكون بعد المتكهن باقيا . والقسم الأول باطل . لأن بتقدير نفوذ بعد الجسم فى بعد الخلاء ، يحصل من اجتماع بعدين متساويين ، بعد مثل أحدهما . وذلك محال . والقسم الثانى باطل أيضا . لأنه يقتضى أن يكون المتكهن المعدوم حاصلًا فى مكان

(٢) باقيا ولا يكون : ص

معدوم . والقسم الثالث محال ، لأنه يقتضى أن يكون المتمكن الموجود
حاصلا فى مكان معدوم . والقسم الرابع محال أيضا . لأنه يقتضى أن
يكون المتمكن المعدوم حاصلا فى مكان موجود . وهو محال .

ولما ثبت بالدليل : أن بتقدير نفوذ بعد الجسم فى بعد الخلاء ، لابد
وأن يكون الخلاء فى أحد هذه الأقسام الأربعة ، وثبت أنها بأسرها باطلة
فاسدة ، ثبت أن القول بنفوذ بعد الجسم فى بعد الخلاء محال .

واعلم : أن « الشيخ » أبطل القسم الأول ، وأهمل ذكر القسم
الثلاثة الأخيرة ، لظهور فساده .

ولقائل أن يقول : ادعى أن القول بنفوذ بعد فى بعد محال فى بديهته
العقل ، أو تسلم أنه لابد فى بيان امتناعه من الدليل ؟ فان ادعيت أنه
معلوم الامتناع فى بديهته العقل ، فاكثف بهذه الدعوى ، واترك الاستدلال .
وأیضا : فالتائلون بالبعد يدعون البديهية فى صحة ذلك . فانهم يقولون
بالبعدية . فعلم بالبديهية : أن بين طرفى الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا
معينا ، فانه هو الذى ينفذ جرم الماء فيه . فاذا خرج الماء من الطاس ،
وانتقل الهواء اليه ، فانه ينفذ بعد الهواء فى ذلك البعد الممتد بين طرفى
الطاس . فهؤلاء يدعون البديهية فى صحة ذلك . وليس ادعائكم أن امتناعه
معلوم فى بديهته العقل بأولى من ادعائهم أن معلوم الصحة فى بديهته
العقل .

وأما ان ادعيت الاستدلال ، فنقول : ما ذكرتموه لا يصلح دليلا على
ذلك . فان المعقول من نفوذ أحد البعدين فى الآخر : هو أنه لا يبقى واحد
منهما مبينا عن الآخر ، ولا يكون مجوعهما أزيد مقدارا من الواحد ، والا
لم تكن كلية أحدهما نافذة فى كلية الآخر . فان كان المراد من نفوذ بعد فى
بعد ، ليس الا هذا . وهو أن لا يكون مقدار المجوع زائدا على مقدار
الواحد . ثم انكم ان ادعيت أن ذلك باطل ، كان ذلك إعادة للدعوى من
غير دليل .

والحاصل : أن نفوذ البعد فى البعد ، يقتضى زيادة العدد ، ولكنه

لا يقتضى زيادة المقدار ، والا لما كان النفود حاصلًا . فان ادعيتم ان عند نفود البعد فى البعد لابد وان تحصل زيادة العدد . فهذا مسلم . ولكن لا يضرنا . وان ادعيتم أنه لابد وأن تحصل زيادة المقدار فهو باطل . لأن معنى النفود هو أن لا يبقى شيء من أحدهما مبينا لشيء من الآخر . وعند هذا الفرض يمتنع حصول الزيادة فى المقدار .

ثبت : ان هذه الحجة ضعيفة . ولنا عليه أسئلة أخرى ذكرناها فى الكتاب الكبير (٣) .



قال الشيخ : «والأجسام المصنوعة يمتنع عليها التداخل من حيث لا يصح ان يتوهم عليها التداخل . وهى الأبعاد ، فلها لأجل أنها أبعاد تمانع عن التداخل لا لأنها بيض أو حارة أو غير ذلك . فالأبعاد لذاتها لا تتداخل »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على امتناع تداخل الأبعاد . وتقديرها : أن بديهية العقل حاكمة بأن هذه الأجسام الكثيفة متمانعة من التداخل . ثم قال «الشيخ» : علة هذا الامتناع هى انها أبعاد ، لا أنها بيض أو حارة أو غير ذلك . وهذا الكلام فى غاية الرخاوة . فان حصل هذا الكلام : ان الموجب لهذا الامتناع نفس البعدية ، لا أمر مخاير للبعدية . وهذا ادعاء نفس محل النزاع . فان الخصم يقول : مذهبى أن المانع منه أمر سوى نفس البعدية . وتتام تقرير هذا السؤال : هو أن العلم بأن المانع هو نفس البعدية لا غير ، اما أن يكون علما بديهيًا أو استدلاليا . فان كان بديهيًا كان العلم بامتناع نفود بعد فى بعد يكون بديهيًا . وكان هذا ادعاء البديهة فى عين محل النزاع . وان كان استدلاليا ، فلا بد فيه من الدليل . وهو لم يذكر شيئًا البتة .

(٣) فى هامش المخطوطة : فى المطالب العالية .

وأيضاً : فلتأمل أن يقول : أنا نرى الجسم كل ما كان أشد كثافة ، كان النفوذ فيه أسهل . والخلاء هو المقدار العارى عن جميع جهات الكثافة الكلية ، فلم لا يجوز أن يقال : المنتج من هذا النفوذ هو الكثافة ، ولما لم تحصل الكثافة للبقية فى الخلاء ، لا جرم لم ينتج نفوذ غيره فيه ؟ وبالجمله : منحنا فى مقام السؤال بكيفنا مجرد المطالبة ، وعليك إقامة البرهان القاطع على أن هذا الامتناع لا يوجب إلا مجرد البعدية . وهم لم ينكروا فيه خبالاً ، فضلاً عن الحجة والبرهان .



قال الشنشىخ : « بل يجب أن يكون مجموع بعدين أعظم من الواحد ، كمجموع واثنين أكثر من واحد وعشرين أكثر من عدد ، ونقطتين أكثر من نقطة ، لأن النقطة لا حصة لها فى الكبير ، بل فى المعد . والمعد له حصة فى الكبير ، كالمعد له حصة فى الكبيرة »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على امتناع تداخل الأبعاد . وتقريرها : أن مجموع البعدين يجب أن يكون أعظم من الواحد ، حتماً على أن مجموع واثنين أكثر من واحد ، وعشرين أكثر من عدد واحد . وللتأمل أن يقول : انكم يفتنم فى علم المنطق : أن التمثيل باطل ، وأنه لا يلزم من ثبوت حكم فى موضع ، ثبوت مثله فى موضع آخر . هذا إذا تكثر بين الصورتين معنى جامع . وأما ههنا فالتبتم تسبق احدى الصورتين على الأخرى ، ولم تنكروا جامعاً خيالياً . فكان هذا القياس أضعف بكثير من اتيسرة الفتفاء والنحويين ، فكيف يجوز الالتفات إليه ؟

والذى يحقق هذا : هو أننا نعلم ببديهية : أن مجموع الواحدين أزيد من الواحد وحده . فهل نعلم ببديهية العقل : أن مجموع البعدين اللذين ينفذ أحدهما فى الآخر ، يكون أزيد مقدارا من البعد الواحد ؟ ومعلوم أن ذلك باطل . فان بديهية العقل حاكمة بأن بتقدير النفوذ ينتج حصول الزيادة ، إلا إذا قيل : أن القول بالنفوذ معلوم الامتناع فى بديهية العقل . وحينئذ

يكون هذا ترجوعا الى ادعاء البديهة في قول الدعوى ، ويلاحظ أنه باطل .

أما قوله « ومجموع نقطتين أكثر من نقطة . ليس أكثر من نقطة . »
لأن النقطة لا حصة لها في الكبر ، بل في العدد . والبعد له حصة في الكبر ،
والعدد له حصة في الكثرة « فاعلم : أن هذا جواب عن سؤال مقدر . وهو أن
يقال : اليس إذا فرضنا أن (شبكنا) خطا من خط آخر بطرفه ، فطرفه
الخطين قد صارا واحدا في الوضع والاشارة . وذلك يتقاضى تداخل تينك
النقطتين بالأسر ، فإذا جوزتم تداخل النقطتين ، فلم لا يجوز تداخل البعدين ؟
واجاب عنه : بأن النقطة ليس لها مقدار ، فلا يلزم من اجتماعها حصول
الزيادة في المقدار . وأما البعد فله مقدار ، فيلزم من اجتماع البعدين حصول
الزيادة في المقدار .

ولقاتل ان يقول : هذا الجواب ضعيف . وبيانه بن وجهين :

الأول : ان اجتماع البعدين انما يوجب الزيادة في المقدار ، اذا لم
تكن كلية احدهما نافذة في كلية الآخر . أما اذا حصل التقويد بالكلية .
فهناك يمتنع حصول الزيادة في المقدار . فثبت : أن ادعاء أنه يلزم من
اجتماع البعدين ، حصول الزيادة في المقدار ، انما يصح لو ثبت ان تقويد
ببعد في بعد محال . وان كانت هذه المقدمة بدعية ، فانفكروا هذه التطويلات ،
وان كانت برهانية فانتم بيقين امتناعها بقولكم : ان اجتماع البعدين يوجب
الزيادة في المقدار . ونحن بينا أن هذا انما يصح لو ثبت امتناع التقويد على
الأبعاد ، فلزم توقف الدليل على التطويل ، والتطويل على الدليل . وهو
باطل .

والوجه الثاني : هو أنه كما يعقل تماس الخطين بنقطتين ، فكذلك
يعقل تماس السطحين بخطين ، وتماس الجسمين بسطحين . وعند حصول
هذا التماس ، يلزم تداخل الخطين وتداخل السطحين ، مع أن مقدار الخطين
ليس أزيد من مقدار الخط الواحد ، ومقدار السطحين ليس أزيد من مقدار
السطح الواحد ، فإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز مثله في هذا الموضع ؟

فان قالوا : الخطان اذا تداخلا ، فانها يتداخلان فى جانب العرض .
 فالخط لا مقدار له فى جهة العرض ، والسطحان اذا تداخلا فانها يتداخلان
 فى جانب العمق ، والسطح لا مقدار له فى جانب العمق . فثبت : ان
 الاشياء التى ينفذ بعضها فى بعض فانه ليس لها مقدار البتة من الاعتبار
 الذى حكمنا عليه بالتداخل ، بخلاف مسالتنا هذه . فان الأبعاد لو تداخلت
 لكان لها مقدار من حيث انها صارت متداخلة ، فوجب أن يحصل الازدياد
 فى المقدار . فنقول : حينئذ يعود البحث الأول وهو أن الازدياد فى المقدار ،
 انها يحصل لو امتنع النفود بالكلية ، وأنتم بينتم امتناع النفود بالكلية على
 وجوب الازدياد فى المقدار ، فيلزم الدور . وهو محال .

قاول الشيخ : « ولو كان الخلاء موجودا ، لما كان يخلص
فيه الجسم المحيط الا بجهة تتعين . والأجسام التى فى الاحاطة انها تتعين
جهاتها بجهة هذا المحيط ، فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة . اذ لذاته ليس
له جهة ، بل بحسب شيء آخر »

التفسير اعلم : أن هذه هى الحجة الثانية على نفى الخلاء .
 وتقريرها : أن نقول : لو حصل الخلاء خارج العالم ، لكان ذلك الخلاء
 متشابه الأجزاء فى تمام الماهية ولوازمها . ولو كان كذلك ، لكان حصول
 العالم فى بعض أجزاء ذلك الخلاء مع جواز حصوله فى سائر أجزاء ذلك
 الخلاء ، ترجيحاً لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح (٤) وانه محال .
 فنفتقر فى تقرير هذه الحجة الى مقدمات :

المقدمة الأولى : انه لو حصل الخلاء ، لكان ذلك الخلاء غير متناه .

ولقائل ان يقول : الستم قلتم : انه ليس خارج العالم لا خلاء ولا
ملاء ؟ فلم لا يجوز أن يقال : الخلاء الموجود (هو) مقدار متناه . وهو

(٤) ذكر الشارح أدلة القائلين باستواء طرفى الممكن من غير مرجح

فى المطالب العالية فى أكثر من كتاب منه .

المقدار الذى يحصل فيه جسم العالم . وأما الخارج عنه ، فلا خلا ولا
ملاء ؟ وعند هذا لا يمكنكم أن تقولوا : لم حصل العالم فى هذا الجزء من
الخلا دون سائر الأجزاء ؟

المقدمة الثانية : هب أنا نقول : الخلا لا نهاية له . لكن لم قلتم : أن
ذلك الخلا متشابه الأجزاء ؟ وهذه المقدمة لابد عليها من دليل وحجة .
وذلك لأن الخلا موجود ويمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه .
فتحصل (أن) هناك أمور ثلاثة .

أحدها : الأبعاد المفروضة فى ذلك الخلا .

وثانيها : كون الخلا قابلا لتلك الأبعاد .

وثالثها : ذات الخلا . وهو (أن) الأمر الذى عرضت له قابلية
ذات الخلا لتلك الأبعاد . هو أيضا (من) أمور عارضة لتلك الذات ، لأن
قابلية الشيء للشيء : نسبة بين ذات القابل وذات المقبول . والنسبة
بين الشئيين : مفايرة لهما ، ومقآخرة عنها .

فثبت : أن قابلية الأبعاد : مفايرة للذات التى عرضت لها هذه
القابلية .

وإذا ثبت هذا فنقول : هب أن أجزاء الخلا متساوية فى هذه الأبعاد ،
وفى قابليتها لهذه الأبعاد . لكن لم قلتم : أن تلك الأشياء التى هى الأمور
المفروضة لهذه القابلية متساوية فى تمام الماهية ؟ فإن هذه المقدمة غير
بدئية ، بل لابد فى تقريرها وتصحيحها من الحجة والبرهان . والقوم
ما ذكروا فى هذا الباب خيالا ، فضلا عن الحجة والبرهان .

المقدمة الثالثة : هب أنا قلنا : أن أجزاء الخلا متساوية فى تمام
الماهية ، لكن لا يجوز أن يقال : الفاعل المختار خصص تحصل العالم فى
معض أجزاء الخلا دون البعض بمجرد ارادته . وحينئذ يرجع هذا الكلام
الى أنه هل يعقل (أن يكون) موجودا مؤثرا بالقصد والاختيار ، بحيث
يرجع أحد طرفى الممكن على الآخر ؟

والكلام فى هذه المقدمة يرجع الى الكلام الذى يتمسك به الحكماء
فى مسألة القدم — وهو مشهور —

المقدمة الرابعة : هب أن القول بالفاعل المختار باطل . الا انا نشاهد
أن كل واحد من الأشخاص الحيوانية والنباتية والمعدنية ، مختص بصورة
مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص ، مع لا يتنوع فى العقل أن
يحصل خلاف ذلك وضده . فاختصاص كل واحد من الأجسام السفلية
بصفتها الخاصة . اما أن يكون ، لأنه وقع ذلك من غير مرجح ، أو أن
كان لا بد له من مرجح ، لكن ذلك المرجح فاعل مختار ، أو أن كان ذلك المرجح
موجبا بالذات ، الا أن كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر . والحادث
المتقدم أعد المادة لقبول الحادث المتأخر . وعلى هذا الترتيب يكون قبل
كل حادث حادث آخر ، لا الى أول . واذا عقلنا ذلك فى اختصاص هذه
الأجسام السفلية بهذه الصفات المخصوصة ، نعلم لا يجوز مثله فى اختصاص
كل العالم الجسائى بتوضوع معين من الخلاء الذى لا نهاية له ؟

وذلك بأن يقال : حصل فى ذلك الحيز المعين لا المرجح . أو يقال :
حصوله فيه بتخصيص الفاعل المختار . أو يقال : انه كان قبل أن حصل
فى هذا الحيز من الخلاء ، كان حاصلًا فى حيز آخر ، وكان حصوله فى
الوقت المتقدم فى ذلك الحيز من الخلاء ، أعده لأن يحصل فى الوقت المتأخر
فى الحيز الثانى من الخلاء . وعلى هذا الترتيب قد كان حصول هذا العالم
فى كل جزء من أجزاء الخلاء ، مسبوقا بحصوله فى جزء آخر من الخلاء .
وهكذا الى ما لا نهاية له .

تمت : أن كل ما يقولونه فى الأعراض المخصوصة للأجسام الثقيلة ،
فنحن نقوله فى اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء . والله اعلم
بالصواب .

والرجوع الى تفسير الألفاظ :

لما قوله : « ولو كان الخلاء موجودا ، لما كان يختص فيه الجسم المحيط
الا بجهة معين » فالمراد منه : أنه لو كان الخلاء موجودا ، لوجب أن تحصل

كرة العالم الجسماني في حيز معين من ذلك الخلاء . أما قوله : « والأجسام التي في الاحاطة انها تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط » فالمراد منه : انه تبين فيها تقدم : ان جهات الأجسام انها تتعين بسبب المحيط والمركز ، وذلك المحيط هو العلة لحصول الجهات المختلفة . وأما قوله : « فيجب ان يكون لهذا المحيطة جهة (اذ لذاته ليس به جهة ، بل) بحسب شيء آخر (هـ) » فالمراد منه : انه لو كان الخلاء موجودا ، لكان بعض أجزائه جهة وحيزا لهذا المحيط ، فيكون تعين تلك الجهة وذلك الحيز متقدما على حصول هذا المحيط . لكننا بينا : ان تعين كل جهة وحيز ، انها يكون بسبب محيط ، فوجب ان يكون تعين جهة هذا المحيط بسبب محيط آخر . ويلزم التسلسل ، واثبات ما لا نهاية من الأجسام . وذلك محال .

ولقائل أن يقول : بناء هذه الكلمات ، على ان اختصاص الجسم بالحيز المعين في الخلاء الصرف : محال : لانه يقتضى ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح . لكننا قد تكلمنا على هذه المقامة بما لا حاجة فيه الى الاعداد .



قال الشيخ : « ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص ، ووراءه أحاز أخرى خارجه عن حيزه ، لا يقصد بها حيزه ، ولا يتحدد هي بحيزه ، فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز (إلا اتفاقا . والاتفاق يعرض عن أمور قبل الإتفاق ، تتلدى الى الاتفاق ، وليسست باتفاق ، فيكون حينئذ أمور سلفت ادت الى تخصيص هذا الحيز . فلهذا الجسم في ذاته حيز آخر . والسؤال (٦) في ذلك الحيز ثابت ، بل يجب ان يكون مثل هذا الجسم ، لا حيز له ولا اين . ولغيره له الحيز والايين . وهذا لا يمكن الا ان يكون الخلاء معدوما ، والا لكان في الخلاء حيز دونه ،

(هـ) زيادة من ع

(٦) والسؤال على اختصاص ذلك الحيز ثابت : ع

وكانت (٧) الأحياء ، لا تختلف من جهة ما هي في الخلاء ، فلم يكن بان
تختلف بأجسام أولى من أن تختلف بغيرها ، إلا أن يكون هيز أولى بجسم
من هيز . فتكون طبائع الأحياء في الخلاء مختلفة . وهذا محال ، فأن
أن كان خلاء لم يكن فيه لا سكون ولا حركة طبيعية ، ولا أيضا قسرية (لأن
القسرية) (٨) ما تسلب حركة أو سكونا طبيعيا »

التفسير اعلم : أن هذا الفصل كلام مكرر . وليس فيه فائدة
زائدة البتة . وهو عين ما تقدم ذكره : ولا بأس أن نكرر كلمة كلمة ، ليظهر أنه
ليس فيه فائدة زائدة . أما قوله : « ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم
حيز من الخلاء مخصوص »

فالمراد منه : أنه لو فرض خلاء ، لكان غير متناه . والعالم ثبت أنه
متناه . وإذا كان كذلك ، فيلزم أن يكون حاصل في بعض أجزاء الخلاء فقط .
ولمقاتل أن يقول : لما جوزتم أن يقال : أنه ليس خارج العالم خلاء
ولا ملاء فلم لا يجوز أيضا أن يقال : الخلاء موجود متناهى ، والخارج
عنه لا خلاء ولا ملاء . وإذا كان الخلاء متناهيا ، فلعله لم يفضل مقداره
على مقدار العالم . وعلى هذا التقدير يبطل قولكم : أن العالم يكون حاصل
في بعض أجزاء الخلاء دون البعض ؟ فإن قلتم : الخلاء لو كان تناهيا ،
لكان مشكلا ، فيكون جسما فنقول : هذا الكلام أن تم كان كاميا في إبطال القول
بالخلاء ، فكان نصب الدليل الذي أطبقتم في تقريره ضائعا عبثا . وأما
قوله « ووراء أحياء أخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه ، ولا تتحدد
هي بحيزه » فهذا إشارة إلى أن تلك الحيز المعين من الخلاء الذي حصل
فيه العالم ، يكون محاطا بأحياء أخرى خالية . ولا يكون لشيء من هذه
الحالات تأثير في تحديد الآخر . فنقول : هب أنه لا تأثير للبعض في تحديد
البعض ، فلم قلتم : أنه يلزم من هذا القدر كون جميع أجزاء الخلاء
متساوية في الماهية ؟

(٧) حركات : ص — وكانت : ع

(٨) سقط : ع

وأما قوله : « فلم يكن وقوعه فى ذلك الحيز الا اتفاقا » فمعناه ظاهر . لكن هذا انما يلزم لو ثبت أن جميع أجزاء الخلاء متساوية فى تلم الماهية . وقد عرفت أنه لم تنقرر هذه المقدمة بكلام يفيد شبهة ، فضلا عن حجة . وأما قوله : « والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق تنادى الى الاتفاق ليست باتفاق . فتكون حينئذ أمور سلفت ، أدت الى تخصيص هذا الحيز » فمعناه : أن الوجبة للأحوال الاتفاقية أمور تنقسمها ، وتلك الأمور لا تكون اتفاقية . ومثاله : أن انسانا خرج من بلده لغرض أن يصل الى قرية . فاتفق أن يمر فى وقت مروره على كنز . فهذا العثور اتفاقى . والموجب لحصوله : هو خروجه عن البلدة الى القرية . وذلك الموجب ليس باتفاقى . فثبت : أن الأمور الاتفاقية لابد من انتهازها عند التصاعد الى أسباب طبيعية .

أما قوله : « فلهذا الجسم فى ذاته حيز آخر ، والسؤال فيه عائد » (٩) فمعناه : أنه لو كان حصوله فى الحيز المعين اتفاقيا ، فهذا يقتضى أن يحصل له حيز آخر طبيعى . لما بينا : أن الاتفاقيات مسبوقة بالأمور الطبيعية . لكن أى حيز فى الخلاء الذى لا نهاية له ، لو فرض طبيعيا ، فالسؤال فيه عائد بعينه .

ولتأمل أن يقول : أنا قد أوردنا السؤال على هذا الحرف . فإنا قلنا : لم لا يجوز أن يكون الموجود من الخلاء ليس الآن القدر الذى حصل فيه العالم ، وأما الخارج عنه فانه لا خلاء ولا ملاء ؟ ثم وإن سلمنا أنه لا نهاية للخلاء ، فلم قلتم : أن جميع أجزاء الخلاء متشابهة ، فانكم ما ذكرتم عليه حجة ولا دليلا ؟ ثم إن سلمنا ذلك ، فلم لا يجوز أن يكون تخصيص العالم بالحيز المعين من الخلاء بتخصيص الفاعل المختار ؟ ثم إن سلمنا القول بالموجب . ولكن لا نزاع (فى) أن كل واحد من هذه الأجسام الحيوانية والنباتية ، مختص بحيز معين ومقدار معين وشكل معين ، مع أنه كان يجوز فى العقل حصول أضدادها ومعانداتها بدلا عنها . ولا جواب لكم

(٩) والسؤال على اختصاص ذلك الحيز ثابت : ع

عنه ، الا أن تقولوا : ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر ، كان ذلك
المتقدم قد أعد المادة لقبول هذا المتأخر . واستمر هذا الترتيب لا الى أول .
فاذا عطلتم ذلك ، فلم لا تعطلوا مثله في حصول كل العالم في حيز المعين ؟
وأما قوله : « بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا أين
(الا لغيره له (١٠) الحيز والأين » فمعناه أن جسم العالم يجب أن
يقال : انه ليس له حيز ولا جهة ولا جانب ، وأنه يحدث في داخله بسبب
ما يحصل فيه من المحيط والمركز أحياء مختلفة للأجسام المختلفة . وأما
قوله : « وهذا لا يمكن الا أن يكون الخلاء معدوما » فمعناه : أن قولنا
ليس له حيز ولا أين ، لا يحصل الا أن يكون الخلاء معدوما .

ولقل ان يقول : انا بينا انه لو حصل خلاء متناه بمقدار يحصل
فيه جسم العالم ، لحصل هذا المعنى . فثبت : أن حصول ما ذكره لا يتوقف
على عدم الخلاء . وأما قوله : « والا لكان في الخلاء حيز دونه ، وكانت
الأحياء لا تختلف من جهة ما هي في الخلاء ، فلأن بأن تختلف بأجسام ،
أولى من أن تختلف بغيرها » فالمراد منه : انه لو حصل الخلاء لكان متشابه
الأجزاء ، فلم يكن حصول جسم العالم في بعض جوانبه ، أولى من حصوله
في سائر الجوانب . وهذه هي المرة الثالثة لتكرير هذا الكلام من غير فائدة .
والعجب من الشيخ : انه في هذا الكتاب الصغير ، كيف كرر هذا
الكلام في الموضوع الواحد ثلاث مرات من غير فائدة .

قال الشيخ : « وكيف يكون في الخلاء حركة . والحركات تختلف
بالسرعة والبطء ، بقدر اختلاف التحركات والتحريك فيه (فان المتحرك
فيه كلما كان (١١)) أغلظ ، كانت الحركة فيه أبطأ . ونسبة السرعة
الى البطء في التفاوت وفي المسافة (١٢) نسبة المتتافيين في الفاظ والرقعة ،

(١١) فما كان : ع

(١٠) ولغيره به : ع

(١٢) وفي المسافة : سقط ع

حتى أنها كلما ازدادت رقة ، ازدادت الحركة سرعة . فتكون نسبة زمان الحركة في الملاء ، الى زمان الحركة في الخلاء ، كنسبة مقاومة تلك الخلاء (١٣) الى مقاومة ملاء أرق منه ، على نسبة الزمانين فتكون مقاومة دوهومة . ولو كانت لكانت مساوية للمقاومة . واللامقاومة متساوية لمقاومة لو كانت (هذا خلف) (١٤) او تكون الحركة في الخلاء في زمان غير منقسم . هذا أيضا خلف »

التفسير : هذه هي الحجة الثالثة في ابطال القول بالخلاء . واعلم : ان هذه الحجة لا تختص بابطال قول من يقول : الخلاء : بعد قائم بذاته ، بل هي مبطلّة للقول بالخلاء ، سواء قيل : الخلاء بعد قائم بالذات ، او قيل : انه عدم محض ونفى صرف . وتقريرها : أنه لو حصلت الحركة في الخلاء ، لحصلت اما في زمان منقسم ، واما في زمان غير منقسم . والقسمان باطلان ، فبطل القول بحصول الحركة فيه .

وانما قلنا : انه يمتنع ان تحصل الحركة في الخلاء في زمان منقسم . وذلك لأن المتقضى لكون تلك الحركة سريعة أو بطيئة ، سببان (١٥)

أحدهما : شكل المتحرك . وذلك لأن الجسم المخروطي الشكل اذا غزل برأسه الحاد ، كانت حركته أسرع مما اذا نزل بقاعدته التي تكون سطحا مستويا . وذلك لانه اذا نزل برأسه الحاد ، كان لقوى على خرق اتصال الهواء ، وكان المعاوق عن نزوله أقل . وأما اذا نزل بقاعدته التي هي السطح المستوي ، فان سطح الهواء الذي يماس ذلك السطح يعاوقه عن النزول ، ويكون خرق الهواء بذلك المقدار الكبير أصعب . فلا جسم كانت حركته عند نزوله برأسه الحاد المخروط ، أسرع من حركته عند نزوله بقاعدته ، التي هي البسيط المستوي .

والسبب الثاني من الأمور المتقضية للسرعة والبطء : هو المتحرك

(١٤) زيادة من : ع

(١٣) الملاء : ص

(١٥) أمران : ص

فيه . فان المسافة اذا كانت مملوءة من جرم غليظ ، كانت الحركة فيها ابطا
وما اذا كانت مملوءة من جرم رقيق . والسبب فيه : انه اذا كان الماء غليظا ،
كان خرق اتصاله اصعب مما اذا كان رقيقا . ومضى كان خرق اتصال
ما في المسافة اصعب ، كانت الحركة ابطا .

واذا عرفت هذا فنقول : لنفرض مائة ذراع من المسافة مملوءة من
الماء المتحرك ، يقطعها في عشر ساعات . ولنفرض هذه المسافة كانت خالية
خلاء صرفا ، والمتحرك يقطعها في ساعة واحدة . فتكون نسبة زمان الحركة
في الخلاء الى زمان الحركة في الماء ، نسبة العشر . ولنفرض ملاء آخر
ارق من الماء ، بحيث تكون المعاوقة الحاصلة فيه ، عشر المعاوقة الحاصلة
من الماء . فهذه المعاوقة عشر المعاوقة الضعيفة في عشر زمان الحركة في
الماء . وقد كنا فرضنا ان الحركة في هذه المسافة اذا كانت خالية تحصل
في عشر زمان الحركة ، فبلز ان تكون الحركة مع المعاوقة ، كهي لا مع
المعاوقة . وهذا محال . وجميع المقدمات المذكورة في هذه الحجة صحيحة ،
الاتمض الخلاء . فعلينا : ان هذا المحال انها لزم من فرض الخلاء ، وما يلزم
منه المحال فهو محال . فالتقول بالخلاء محال .

واما القسم الثاني وهو ان تحصل الحركة في الخلاء في زمان
غير منقسم ، فهذا محال . لان كل حركة في الاين ، فهي انتقال من اين
الى اين . فيكون الجزء الاول من الحركة متقدما على الجزء الثاني منها .
فيكون زمان تلك الحركة منقسما . لا محالة .

هذا تمام تقرير هذه الحجة . وهي ضعيفة جدا . لانا نقول : الحركة
لما هي حركة ، مع قطع النظر عن معاوقة المسافة ، لا شك انها تستدعي
قدرا من الزمان . بدليل : ان الحركة من حيث هي هي ، واقعة على
مسافة منقسمة ، فتكون الحركة الى نصف تلك المسافة متقدمة على الحركة
من نصفها الى آخرها . وايضا حصل معنى التقدم والتأخر ، فقد حصل
الزمان . ثبت : ان الحركة من حيث هي هي ، تستدعي فورا قدرا من
الزمان . ثم ان حصل في المسافة شيء من المعاوقة . ولأجل حصول

تلك المعاوقة تستدعى قدرا من الزمان . واذا ثبت هذا فنقول : الحركة الواقعة فى الخلاء يحصل لها الزمان الذى تستحقه بحسب انها حركة . والحركة الواقعة فى الملاء الموصوف بالمعاوقة الضعيفة يحصل لها الزمان ، الذى تستحقه بسبب انها حركة ، ويحصل لها قدر آخر بسبب ما حصل فى تلك المسافة من المعاوقة . فكيف يعقل أن يقال : انه يلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة كبرى ، لا مع المعاوقة ؟ بل لو كان استحقاق الزمان كله انما كان بسبب المعاوقة ، لكان ما ذكره لازما ، الا أن ذلك لا يقوله عاقل . وعلى هذه الحجة سؤالات كثيرة . الا أن القدر الذى ذكرناه كفاية .



وللرجع الى التفسير :

أما قوله : « الحركات تختلف بالسرعة والبطء » بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه « فهذا اشارة الى ما ذكرنا ، من أن المقتضى لاختلاف الحركات فى السرعة والبطء ، أمران : أحدهما : اختلاف المتحركات فى الأشكال . والثانى : اختلاف أحوال المتحرك فيه ، بسبب الرقة والغلظ . وهذه العجة لا تعلق لها بالوجه الأول . انما تعلقها بالوجه الثانى . فلهذا المعنى ، لم نذكر تفاصيل القسم الأول . وأما بقية الكلام فهو الذى لخصناه فى تقرير هذه الحجة ، فلا فائدة فى التطويل بعد الوقوف على المطلوب .



الفصل السابع

فى

نفي الجوهَرِ الفردِ

قال الشيخ : « اتصال المقادير بعضها ببعض : أن تصير أطرافها واحدة ، واتصالها فى نفسها أن يكون موجودا بالقوة فى لجزائها خد مشترك . تماس المقادير أن تكون نهاياتها معا ، من غير أن تصير واحدة . كل مقدارين يتماسان بالكلية أن أمكن فهما متداخلان »

التفسير : المقصود من هذا الكلام : تفسير ثلاثة الفاظ : احدها : الاتصال . والثانى : التماس . والثالث : التداخل .

أما الاتصال . فهذا يستدعى شيئين ليكون أحدهما متصلا بالثانى ، ثم هذان الشيئان إما أن يكون أحدهما ممتازا عن الآخر بالفعل فى الوجود الخارجى ، أو لا يكون كذلك . فالأول مثل أن يقوم خط مستقيم على خط مستقيم على زاوية ، وتكون نهاياتها واحدة بالفعل . والثانى كما اذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل ، فانه يقال : هذا الخط متصل واحد ، لأجل أنه يمكن أن يفرض فيه مقطع واحد ، يكون ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين ، فيكون نهاية لأحد القسمين وبداية للقسم الآخر . فالتصل بالموجه الأول (هو) أن يكون قد حصل فيه قسمان ، وكل واحد منهما مخاير للقسم الآخر بالفعل . والمتصل بالموجه الثانى هو شئ واحد فى الوجود الخارجى ، فليس هناك قسمان ، ولا جزءان بالفعل البتة ، بل هو بحال لو فرضنا فيه مقطعا ، لكن ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين .

هذا هو الكلام فى الاتصال .

وفيه سؤال : وهو أن هذه النقطة عند الخصم عرض . فاذا كان

مشتركا بين الخططين ، لزم كون العرض الواحد قائما بهطين . وهو محال .

وأما تماس المقادير . فهى ان تكون نهاياتها معا من غير ان تصير واحدة .

وتقرير الكلام : ان نهايتى المتصلين واحدة فى الإشارة ، ونهايتى التماسين واحدة أيضا فى الإشارة . فالتصلان والتماسان يشتركان فى كون النهايتين واحدة فى الإشارة . الا انا نقول : هذا الذى هو واحد فى الإشارة الحسية ، ان كان واحدا فى نفس الأمر فهو الاتصال ، وان لم يكن واحدا فى نفس الأمر ، فهو التماس . وههنا محل البحث . وذلك لأن النهايتين اذا كانتا باقيتين فى وقت التماس ، مع انها صارتا واحدة فى الإشارة الحسية . فههنا يلزم القول بنفوذ كلية احدهما فى كلية الأخرى . فنقول : هل حصل فى هذا الوقت امتياز احدهما عن الآخر فى امر ، او لم يحصل ؟ فان حصل ، فذلك الامتياز ليس بالماهية ، لأن جميع النقط ماهيتها واحدة . ولا باللوازم لأن لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيها بين افراد تلك الماهية ، ولا بالعوارض ، لأن النهايتين لما لقي كل واحد منهما كلية الأخرى . وكل عارض يفرض كونه عارضا لاحدهما فنسبته اليها ، كنسبته الى الآخر . وحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا بينهما . والمشارك بين الشئيين لا يقتضى امتياز احدهما عن الآخر .

ثبت : انه لا امتياز بينهما فى امر من الأمور . وذلك يقتضى ارتفاع التعدد . لأن التعدد لا يحصل الا بالتغاير فى الهوية . وقد فرضنا انه لا تغاير بينهما البتة . واذا ارتفع التعدد ، فقد بطلا . ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما . وهذا هو الاتصال . ثبت : ان القول بالتماس محال .

والذى يمكن فى الجواب ان نقول : ان احدى النهايتين تمتاز عن لأخرى بكونها نهاية لهذا الخط ، دون ذلك . وكذا القول من الجانب الآخر . والله اعلم .

ولنرجع الى التفسير :

أما قوله : « اتصال المقادير بعضها ببعض : ان تصير اطرافها واحدة » فالمراد منه : هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الأول . وأما قوله « واتصالها في نفسها : أن يكون موجودا بالقوة في اجزائها حد مشترك » فالمراد : ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثاني . وأما قوله « تماس المقادير : أن تكون نهاياتها معا ، من غير أن تصير واحدة » فهو الذى ذكرناه في تفسير التماس . وأما قوله « كل مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان » معناه : أن الشينين اذا لم يتماسا بتمام الذاتين بأن تصير نهاياتهما معا في الإشارة الحسية فهما يتماسان . فاما اذا تماسا بتمام ذاتيهما حتى تصير كلية ذات احدهما سارية في كلية ذات الآخر . فهذا هو المسمى بالتداخل .

قال الشيخ : « كل مقدارين يتماسان بالكلية ، ان أمكن فهما متداخلان . كل ما ماس شيئا بكلية ، فما ماس احدها ماس الآخر . كل متماسين لا بالأسر ، فهما متميزان بالوضع . كل متميزين بالوضع فان تجاوزهما بنهائيتين . ان كانت اجزاء لا تتجزأ ، لم تتجزأ باللاقاة . كل ما لا يتجزأ باللاقاة ، فمماسته بالأسر . كل مماس بالأسر ، فما ماس مماسه ، ماسه . كل ما ماس شينين وحجب بينهما ، ماس كلاهما لا يماس به الآخر ، فانقسم . فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه من بعض بغير منقسم . كل مماس بالأسر من غير تنحى شيء عن شيء ، فحجم جملتها دثل حجم الواحد ، وان كان العدد اكثر . ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار ، لأنه لا يتماس بالحجب ، ولا يتماس بالداخلية ، تماسا يوجب زيادة حجم »

التفسير : الغرض من هذه المقدمات : تقرير البرهان على أن هذه الأجسام المحسوسة لا يجوز أن تكون مؤلفة من اجزاء لا تتجزأ . وذلك لأن تلك الاجزاء يمتنع ان تكون متلاقية ، واذا لم تكن متلاقية ، امتنع تألف هذه الأجسام منها .

وانما قلنا : انه يمتنع كونها متلاقية . لأنها لو تلاقى ، لكانت اما أن

تكون متلاقية بالكلية ، أو لا بالكلية . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكونها متلاقية .

وانما قلنا : انه يمتنع أن تكون متلاقية بالكلية لوجوه :

الأول : ان الجزئين اذا كانا متلاقيين بالكلية ، رجب أن ينفذ كل أحدهما في كل الآخر ، وحينئذ لا يكون مقدار المجموع منهما زائدا على مقدار كل أحد منهما ، والالام يحصل النفود بالكلية . فاذا جاء ثالث ولقيهما فهو أيضا ينفذ فيهما ، فلا يكون مقدار مجموع الثلاثة زائدا على مقدار الواحد . وبهذا الطريق وجب أن لا يحصل من اجتماعها زيادة في الحجم والمقدار ، وحينئذ لا تكون هذه الأشياء العظيمة في المقدار والحجم مؤلفة منها .

الثاني : ان الاثنين منهما اذا تلاقيا بالكلية ، فحينئذ لا يبقى أحدهما متميزا في الإشارة الحسية . وهكذا القول في جميع الأجزاء ، فوجب أن لا يحصل من تلاقيهما شيء تحصل فيه أجزاء وجوانب ، متميزة في الإشارة الحسية .

الثالث : انها اذا تداخلا فلا امتياز بينهما بحسب الماهية ، ولا بحسب لوازمها ، ولا بحسب عوارضها أيضا . لأنها لما تداخلا : فكل عارض يعرض حصوله ، كان ذلك العارض بالنسبة الى أحدهما ، كهو بالنسبة الى الآخر ، فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما . والمشارك بينهما لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر . وهذا يقتضى أنها اذا تداخلت أن لا يبقى بعضها متمازا عن البعض في نفس الأمر . واذا كان كذلك ، فحينئذ يرتفع التعدد ، فيصير الكل واحدا . فيلزم أن يكون الجسم العظيم المؤلف من تلك الأجزاء في حجم الجزء الواحد ، وأن يكون جزءا واحدا في نفس الأمر غير قابل للقسمة . وذلك محال .

الوجه الرابع : انه لو جاز تداخل الجزئين منها ، لجاز في الأزبد فالأزبد ، حتى لا يمتنع دخول الجبل الصلب في حيز جوهر فرد . وهو محال . فثبت بهذا : أن كون الأجزاء التي لا تتجزأ متلاقية بالأسر ، محال .

ولها القسم الثاني وهو كونها متلاقية لا بالأسر . فهذا أيضا محال . لأنها لما كانت متلاقية بالبعض دون البعض . فالبعض المحكوم عليه بالتلاقى ، غير البعض المحكوم عليه بعدم التلاقى . ضرورة أن النفى والاثبات لا يجتمعان . وذلك يقتضى أن يكون المحكوم عليه بأنه لا ينقسم يكون منقسما . وذلك محال . فثبت : أن الأجزاء التى لا تتجزأ . لو كانت متلاقية لكانت إما أن تكون متلاقية بالأسر ، أو لا بالأسر . وثبت : أن التسمين باطلان ، فوجب أن يكون القول بأنها متلاقية باطلا . وإذا ثبت أنه يمتنع عليها أن تكون متلاقية ، ثبت أنه يمتنع أن تكون هذه الأجسام متألفة منها . لأن التاليف لا معنى له إلا التلاقى . وإذا كان التلاقى محالا ، كان التاليف أيضا محالا .

وهذا هو تقرير هذا البرهان .

واعلم : أن هذه الحجة يمكن إيرادها على وجوه كثيرة :

الأول : أن كل جزء فلا بد وأن يكون يمينه غير يساره ، وفوقه غير تحته . وكل ما كان كذلك ، فهو منقسم . وهذا هو الوجه الذى ذكرناه فى كتاب « الإشارات »

الثانى : أن يقال : لو فرضنا ثلاثة جواهر متماسة . والوسط يلقى الطرفين . فإما أن تكون تلك الملاقاة بالكلية ، أو لا بالكلية . فإن كانت بالكلية فهو باطل . للوجوه الأربعة المذكورة ، وإن كان لا بالكلية ، فالقسمة لازمة .

الثالث : هذه الأجزاء إذا تماسست . فإما أن يكون تماسها بتماس ذواتها ، أو بنهايتها . والأول يوجب القول بتداخل الأجزاء . وهو محال — على ما بيناه — والثانى يقتضى أن يكون تماسها بنهاياتها لا بذواتها . وحينئذ تكون نهاياتها غير ذواتها . فتلزم القسمة . وأيضا : فالنهاية التى بها يماس ما على يمينه غير النهاية التى بها يماس ما على يساره . فتلزم القسمة . وهذا تمام تقرير هذه الحجة .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

واعلم : أن « الشيخ » لم يرتب كلامه فى هذه الحجة على النظم الطبيعى ، ولكنه ذكر مقدمات تسعة ، وما أشار الى كيفية نظمها .

فالمقدمة الاولى : قوله : « كل ما ماس شيئا بكليته ، فما ماس أحدهما ، ماس الآخر » فالمراد : أنا لو فرضنا أن جزمين تماسا بكلية ذاتيهما ، رجب أن تكون ذات كل واحدة منهما نافذة بالتمام فى تمام ذات الآخر . وإذا كان الأمر كذلك ، فإذا جاء جزء ثالث ، وماس أحدهما وجب أن يكون قد ماس الآخر . اذ لو صار أحدهما ممسوس هذا الثالث ، ولم يصير الثانى ممسوسا له ، فحينئذ تكون ذات المسوس مبانية لذات غير المسوس وغير نافذة فيه ، ولا مداخله فيه بالأسر . وقد فرضنا أن الأمر كذلك . هذا خلف .

فثبت : أن كل ما ماس شيئا آخر بكليته ، فكل ثالث ماس أحدهما ، فانه لابد وأن يماس الآخر . وهذه المقدمة انها يحتاج اليها فى بيان أنا لو فرضنا كون الجزئين متلاقيين بالأسر ، لكان اذا جاء الثالث ولقيهما ، وجب أن يكون هذا الثالث ملقيا لهما ايضا بالأسر ، وحينئذ يلزم أن لا يزيد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد . وايضا : يلزم أن لا يبقى بين تلك الأجزاء ترتيب ولا تباین فى الإشارة الحسية . وكل ذلك محال .

والمقدمة الثانية : قوله : « كل متماسين ، لا بالأسر ، فهما متميزان بالوضع » فالمراد : أنه اذا لم تكن كلية أحدهما سارية فى كلية الآخر ، كانت متباينة عنه ، فهما متميزان لا محالة بالإشارة . وهذا الكلام حق . وأنا أظن أنه لو قال : كل متميزين بالوضع فهما يتماسان لا بالأسر ، لكان أولى . لأن غرضه فى تقرير هذه المقدمة أن يقول : لكن الأجزاء متميزة فى الوضع ، فهى غير متلاقية بالأسر . وذلك لأن استثناء عين المقدم ، ينتج عين التالى . أما اذا قلنا : كل متماسين لا بالأسر فهما متميزان بالوضع ، لكن الأجزاء متميزة بالوضع ، فهما متماسان لا بالأسر . كان هذا باطلا . لأن استثناء عين التالى لا ينتج عين المقدم .

والمقدمة الثالثة : قوله : « كل متميزين بالوضع ، فان تجاوزهم

بنهايتين « فالمراد : انه لو ثبت ان تلاقى هذه الأجزاء لا يكون بالأسر ، فلا بد وان يكون تلاقيا بالنهايت فقط ، ومتى كان الأمر كذلك كانت منقسة .

والمقدمة الرابعة : قوله : « ان كانت أجزاء لا تنجزا ، لم تنجزا باللاقاة »

فالمراد : انه ثبت ان هذه الأجزاء اذا تلاقى . فاما ان يكون تلاقيا بالأسر . وهو محال . أو لا بالأسر . وذلك يوجب قسمتها . فنذكر فى هذه المقدمة : ان ما لا يكون متجزئا البتة ، امتنع ان يصير متحركا عند الملاقاة . وذلك يقتضى ان لا يلاقى شىء منها شيئا البتة . وحينئذ لا يحصل من تلاقيا هذه الأجسام . وذلك يقتضى ان هذه الأجسام غير حاصلة من تالفها واجتماعها . وذلك هو المطلوب .

وأما المقدمة الخامسة : وهى قوله : « كل ما لا يتجزأ باللاقاة ، فمماسسته بالأسر »

فالمراد : انه اذا ماس شىء شيئا . وكانت تلك المماسسة لا بالبعض ، وجب ان تكون بالكل ، لأنه اذا لم يماسه ببعضه ولا ب كله ، فانه يمتنع ان يماسه البتة .

وأما المقدمة السادسة : وهى قوله : « كل مماس بالأسر ، فما ماس مماسة : ماسه » فهذه المقدمة قريبة من الأولى والمكررة . وان كان يمكن ان يتكلف اظهار فرق بينهما .

وأما المقدمة السابعة : وهى قوله : « كل ما ماس شئين ، وحجب بينهما ، ماس كلاهما لا يماس به الآخر ، فانقسم » فالمراد منه : ان الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وماس على يساره ، فان ماسهما بتمام الذات ، دأخلت الثلاثة ، وحينئذ لا يبقى هناك ترتيب فى الوضع والإشارة ، ولا يبقى كون احدهما وسطا ، وكون الآخرين طرفين . ولما دل الحصر على حصول هذه الأمور ، ثبت : ان المتوسط لقى ما على يمينه ، وما على يساره ، لا بتمام الذات ، بل بالنهايتين ، وذلك يوجب انتسام الوسط . وهذا ايضا كالمكرر .

وأما قوله : « فلا شيء من المماس على ترتيب ، محجوب ، بعضه من بعض بغير منقسم » فمعناه : إنه متى كان الترتيب متقيا ، وكان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ، فالملاقاة حاصلة ، لا بالأسر . ومتى كانت الملاقاة حاصلة لا بالأسر — بل بالطرفين — كان الانقسام لازما .

وأما المقدمة الثامنة : (وهي قوله) : « كل مماس بالأسر (١) ، من غير أن ينتج شيء عن شيء ، فحجم جبلتها مثل حجم الواحد ، وإن كان العدد أكثر » فالمراد : أنه لو حصلت الملاقاة بالأسر ، لكان المقدار المجموع مساويا ، لمقدار الجزء الواحد . وذلك محال .

وأما المقدمة التاسعة : وهي قوله : « ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار ، لأنه لا يماس بالحجب ، ولا يتماس بالداخلية ، تماسا يوجب زيادة حجم » فالمراد : أن هذه الأجزاء لو تماسست . لكأنت إما أن تحجب الوسط ، أو لا تتماس بالداخلية تماسا يوجب زيادة حجم .

والمراد (٢) : أن هذه الأجزاء لو تماسست . لكان إما أن يحجب الوسط الطرفين عن التماس ، أو لا يحجب . فإن كان الأول كان الوسط منقسما ، فيلزم أن يكون غير المنقسم منقسما . وهذا محال . وإن كان الثاني فحينئذ تكون الأجزاء متداخلة بالأسر . والتداخل بالأسر يمنع من حصول الزيادة في الحجم ، فحينئذ لا يكون تركيبها سببا لحصول الزيادة في الحجم ، فلا تكون هذه الأحجام متولدة من تألفها . وذلك باطل . ولما كان القول بوجود هذه الأجزاء يفضي إلى هذين القسمين ، وكان كل واحد منهما باطلا ، كان القول بوجود هذه الأجزاء باطلا محالا .

قال الشيخ : « ان كان تأليف مما لا يتجزأ ، وجب أن يكون الجزآن الموضوعان على مسافة بينهما ، جزء يمتنع فيه الالتقاء بالحركة ، خوفا من انقسام الجزء »

(١) كل مماس بالأسر : مكررة في الأصل .

(٢) فالمراد أن : ص

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على نفى الجوهر الفرد .
 ما لنا اذا فرضنا خطأ مركبا من أجزاء ثلاثة . ثماسة ووضعنا على طرفي
 هذا الخط جزئين . فهذان الجزءان الموضوعان على الطرفين ، بقى
 بينهما خلاء بهتدار الجوهر الواحد . فنقول : كل واحد منهما قابل
 للحركة والمسافة خالية والعائق زائد ، فوجب أن يصح على كل واحد
 منهما أن يتحرك . واذا تحركا فحينئذ يضر نصف كل واحد منهما مما
 لنصف ذلك الجوهر المتوسط في الخط الأسفل . وذلك يوجب القسمة .

ولفقال أن يقول : ألسنم قلنم : أن الواقف على طرف العالم ، لا يمكنه
 أن يمد اليد الى الخارج ، لا لقيام عائق خارج العالم ، لكن لأن شرط صحة
 الحركة حصول المكان والجهة ، ولا مكان ولا جهة خارج العالم ،
 فامتنعت الحركة ، لا لقيام المانع ، بل لنوات الشرط ؟ فهل لأحد من
 مخالفيكم أن يقول على سبيل الاستهزاء : أن هذا المتحرك امتنعت عليه
 الحركة ، خوفا من أن يثبت جهة خارج العالم ؟ بل قلنم : أن الرجوع
 الى الاستهزاء في موضع الحاجة الى البرهان لا يليق بأهل العلم .
 فكذا هنا . لم لا يجوز أن نقول : صحة الحركة على هذين الجزئين
 مشروط بكون المسافة قابلة للقسمة ؟ واذا لم يحصل هذا المعنى فحينئذ
 امتنعت الحركة لنوات شرطها ، لا لأجل ما أشرتم اليه من الطعن
 والاستهزاء .



قال الشيخ : « ويتقابلان بالحركة على مسافتين زوجيتين
 الأجزاء ، لا يجوز أحدهما الآخر من غير أن يلحقه بالمحاذاة . والحركة
 متساوية . فان كل واحد منهما ان كان قد قطع النصف عند المحاذاة ،
 فبعد لم يحاذه ، وان اختلفا فقطع المتقين في السرعة مختلف »

التفسير : هذه هي الحجة الثالثة على نفى الجوهر الفرد .
 وتقريرها : انا نفرض خطأ مركبا تكون اجزاؤه شفعا . ولنفرض كونه

مركبا من ستة أجزاء ، ولنضع فوق طرفه الأيمن جزءا ، وتحت طرفه الأيسر جزءا آخر . ولنفرض أن هذين الجزئين ابتداء بالحركة معا . وتركبا معا . ولنفرض كون الحركتين متساويتين في السرعة والبطء . فهذان الجزءان لابد وأن يمر كل واحد منهما بالآخر ، وأن يصير محاذيا له . ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع . فقد حصل الجزء الواحد على ملتقى الجزعين ، وذلك يوجب قسمة الأجزاء .



قال الشيخ : « ولو كان تركيب مما لا يتجزأ ، ففوق عدد القطر في المربع كمعد الضلع . مع أن كل واحد منهما ليس بين اجزائها فرجة ولا اختلاف مقادير »

التفسير : هذه هي الحجة الرابعة على نفى الجوهر الفرد . وتقريرها : انا اذا فرضنا مربعا تركيب عن خطوط أربعة متباعدة ، بحيث يكون كل خط منها مركبا من أربعة أجزاء . فضلع هذا المربع لا محالة مركب من أجزاء أربعة ، وقطره أيضا مركب من أجزاء أربعة .

وهي : الجزء الأول من الخط الأول ، والثاني من الثاني ، والثالث من الثالث ، والرابع من الرابع . فنقول : هذه الأجزاء اما أن تكون من جهة هذا القطر متلاقية ، او لا تكون . فان كانت متلاقية . فاما أن تكون مقاديرها من جهة القطر متساوية لمقاديرها من جهة الضلع ، او تكون أزيد . والأول يقتضى أن يكون مقدار القطر مساويا لمقدار الضلع . وذلك محال . والثاني يقتضى أن يكون مقدارها من جانب القطر أزيد من مقدارها من جانب الضلع ، فيكون مقدار كل واحد منها من جانب القطر قابلا للقسمة ، فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة . وهو المطلوب .

وأما ان قلنا : ان هذه الأجزاء من جهة القطر غير متلاقية ، فهناك فرج ثلاثة واقعة في خلال تلك الأجزاء الأربعة . وكل واحد من تلك الفرج .

أما أن يمنع الجوهر الفرد ، أو يكون أصغر من ذلك . فإن كان الأول فحينئذ يكون مقدار القطر بمقدار سبعة أجزاء ، ومجموع ضلعي هذا المربع سبعة أجزاء أيضا . فيلزم أن يكون القطر مساويا للضلعين . هذا خلف . وأما أن كان كل واحد من تلك الفرج أصغر من الجوهر الفرد ، وهو المطلوب .

قال الشيخ : « وكان إذا زالت الشمس عن محاذة شخص ، وجد في الأرض جزء . أما أن يزول عن المحاذة جزء ، فيكون مدار الشمس ، ومدار طرف المحاذة على الأرض متساويين . وإذا زالت الشمس جزء ، زال الطرف عن المحاذة أقل من جزء ، فانقسم . أو تثبت المحاذة مع الزوال . وهذا محال » (٣)

التفسير : هذه هي الحجة الخامسة على نفى الجوهر الفرد . وتقديرها : أنا إذا غرنا خشبة في الأرض ، فإذا طلعت الشمس وقع لتلك الخشبة ظل في جانب المغرب ، وإذا ارتفعت الشمس بمقدار جوهر فرد ، فاما أن ينقص من طرف ذلك الظل شيء ، أو لا ينقص . والثاني محال لوجهين :

الأول : أنه لو غل ذلك ، فإذا ارتفعت الشمس جوهرًا ثانيًا وثالثًا وجب أن لا ينقص من ذلك الظل شيء . وهكذا حتى يبلغ الشمس إلى وسط السماء ، مع أن ذلك الظل يكون باقيا كما كان ، فإنه ليس لبعض تلك الجواهر خاصية ، يلزم من حركة الشمس إليها ، زوال طرف

(٣) عبارة عيون الحكمة هكذا : وكان إذا زالت الشمس عن محاذة شخص يركز في الأرض جزء . أما أن تزول المحاذة جزءا فيكون مدار طرف المحاذة واحدا . وهذا محال . وأما أن تزول المحاذة أقل من جزء ، فانقسم ، أو تثبت المحاذة مع الزوال . وهذا محال . فاذن من المحال أن يكون تاليف الأجسام أجزاء لا تتجزأ . فاذن قسمة الأجزاء لا تنف عند أجزاء ... الخ .

الظل ، وتكون حركة الشمس الى سائر تلك الأجزاء ، توجب مسكون
رف الظل .

والثاني : ان للشمس اذا كانت فى نقطة معينة من الفلك ، فحينئذ
يحصل خط متوهم خرج من نهاية جرم الشمس ، ودر على طرف تلك الخشبة
المفروزة ، واتصل آخره بآخر ذلك الظل . فاذا انتقلت الشمس من تلك
النقطة ، فقد تحرك من ذلك الخط رأسه ، المتصل بالشمس ، وان لم
يتحرك من ذلك الطرف رأسه المتصل بطرف الظل ، محينئذ حصل للخط
الواحد المستقيم من جانب الشمس رأسان . وذلك محال .

نفيت : انه متى ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل شيء .
فاذا قلنا : انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل
جزء ، لزم أن يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك . وذلك
محال . وان قلنا : انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف
الظل أقل من جزء . لهذا يوجب القول بانقسام الجواهر النرد . وهو
المطلوب ■



قال الشيخ : « فاذن قسمة الأجسام لا تقف عند اجزاء
لا تتجزأ »

التفسير : لما ذكر هذه الدلائل الخفية على امتناع وجود
جزء لا يقبل التجزئة ، لا جرم صرح بعدها بفكر تجزئة المطلوب . وهو
(أن) قسمة الأجزاء لا تقف عند اجزاء لا تتجزأ ، بل الأجسام قابلة
للقسمة الى غير النهاية . واعلم : أن كون الجسم قابلا للقسمة على
ثلاثة أوجه :

أحدها : قبول القسمة على سبيل أن ينفصل احد القسمين عن
الأخر .

والوجه الثاني : أن لا يفصل أحد القسمين عن الآخر ، لكن على سبيل أن يختص أحد قسميه بعرض لا يحصل في القسم الآخر منه . أما عرض حقيقى كما في البلقة أو عرض صافى كاختلاف المتناسين وما يجرى مجراه .

والوجه الثالث : أن لا يفصل أحد القسمين عن الآخر ، الا في الوهم . مثل أن يقال : كل متحيز يتوهم ويتعيل ، فانه لاند وأن يتميز فوqe عن تحته ويمينه عن يساره .

واذا عرفت هذا فنقول : ان الدلائل التى ذكرناها ، لا توجب كون الجسم قابلا للقسمة الانفصالية ، الى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك . والفلك عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية ، بل اللازم من تلك الدلائل المذكورة : أحد القسمين الباقيين من القسمة .



قـال الشيخ : « وليس يجب ان يكون للجسم قبل التجزئة جزء ، الا بالامكان . ويجوز ان يكون في الامكان احوال بلا نهاية »

التفسير : المقصود من هذا الكلام : ذكر الجواب عن دليل يتمسك به مثبتو القول بالجواهر الفرد . وتقرير ذلك الدليل : أن يقال : لو كان الجسم قابلا لانتقسامات لا نهاية لها ، لحصلت أجزاء بالفعل لا نهاية لها . والتالى محال ، فالقدم مظه .

بيان الشرطية من وجوه :

الأول : انا اذا اخذنا الماء الواحد ، فقسناه الى نصفين ، فنقول : هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة . هل كانا موجودين قبل القسمة ، أو ما كانا موجودين قبل القسمة ؟ فان كان الاول لزم أن يقال : كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا قبل حصول القسمة . فـإذا كانت الانقسامات الممكنة غير متناهية ، لزم القطع بأن تلك الأجزاء كانت

موجودة قبل القسمة بالفعل ، وحفظ يلزم الطلح بأنه كلاً (٢) الجسم قابلاً لانقساماته غير متناهية بالفعل . وهو المطلوب ، وإما إذا قلنا : أن الجزعين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة ، فنحن نلزم أن يقال : أن تقسيم الماء الواحد الى نصفين يكون اعداءا للماء الأول ، ويكون ايجادا لهذين النصفين الحاصلين بعد القسمة ، وذلك بكسرة في المحسوسات . ويلزم أن يقال : أن البعوضة اذا طارت على وجه البحر وشقت ببضعها الصغير ، جزءا صغيرا من سطح البحر ، فانها قد أصابت البحر الأول وأوجدت البحر الجديد . ومعلوم أن من التزم ذلك ، لا يكون عاقلا البتة .

والوجه الثاني في بيان أن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لحصل فيه أجزاء لا نهاية لها بالفعل : هو أننا نفرض الكلام في خط معين . ونقول : لا شك أن مقطع النصف منه موضع معين ، ويستحيل عقلاً أن يكون غير ذلك المقطع مقطعا للنصف ، لأن غير ذلك المقطع لابد وأن يكون زائداً على مقطع النصف أو ناقصاً عنه بشيء ما . والزائد على مقطع النصف أو الناقص عنه يستحيل عقلاً أن يكون مقطعا للنصف فما هو مقطع النصف من ذاك الخط ، يجب أن يكون كذلك وجوباً ذاتياً . وغير ذلك المقطع يمتنع أن يكون كذلك امتناعاً ذاتياً .

وإذا عرفت هذا في مقطع النصف ، فالأمر كذلك في مقطع الثلث ومقطع الربع . فلو كان ذلك الخط قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية يجب حصولها فيه ، وجوباً ذاتياً وبتنوع حصولها في غيره امتناعاً ذاتياً . وإذا ثبت هذا ، لزم أن يقال : أن لكل مقطع من تلك المقاطع الغير متناهية خاصية واجبة الثبوت فيه ، ممتعة للثبوت لغيره . وبعبارة المثل شاهدة بأن الاختلاف في الخواص الذاتية والصفات اللازمة توجب أن تكون الأمور الموصوفة بها متباينة بالفعل ، متباينة بالحقبة . والقوم أيضاً قد ساعدوا على ذلك .

(٣) لو كان : ص

نثبت : أن الخط لو كان قابلاً لانقسامات غير متناهية ، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية معينة واجبة الثبوت فيه ، متمتعة الثبوت في غيره . ولو كان الأمر كذلك ، لكان كل واحد من تلك المقاطع ممتازاً عن الآخر امتيازاً بالنمـل . وذلك يقتضى أن تحصل فيه أجزاء غير متناهية بالنمـل .

والوجه الثالث في بيان أن الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفل : وذلك لأن المعول من التقسيم : تفريق المتجاورين ، لايجاد القسمين ، وإخراجهما من الجسم إلى الوجود . وكيف لا نقول ذلك . ونحن نعلم بالضرورة : أننا قادرون على تفريق الأجسام ، وأما لسنا قادرين على إيجاد الأجسام وإعادتها ؟ وذلك يدل على أننا إذا أولعنا بالقسمة في جسم ، فلنحـ ما أعطينا الأول وأوجدنا هذين الجسمين ، بل أولعنا بالتفريق بين هذين المتجاورين ، فنثبت بما ذكرنا : أنه لو كان الجسم قابلاً لانقسامات لا نهاية لها ، لحصلت فيه أجزاء بالنمـل لا نهاية لها .

وأما قلنا : أن القول بكون الجسم المتناهي المقدار مركباً من أجزاء غير متناهية بالنمـل : محال . لوجـه كثره :

الأول : أن الجسم المتناهي في المقدار ، لو كان مركباً من أجزاء غير متناهية بالنمـل ، لوجب أن يتعذر الوصول من أحد طرفيه إلى طرفه الآخر في زمان متناهى .

الثاني : أن الأجسام متفاوتة في المقدار . وتفاوتها في المقدار بوجـب تفاوتها في عدد تلك الأجزاء . وكل عدد كان بعضه أقل من بعض ، فهو متناه .

الثالث : مجـوع مقدار الجزئين يجب أن يكون أزيد من مقدار الجزء الواحد . والايجب أن لا يكون تألفها سبباً لحصول المقدار . وإذا ثبت هذا وجـب أن تكون نسبة القدر للقدر ، كنسبة العدد إلى العدد . وإذا

كانت نسبة القدر الى القدر ، نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر ،
وجب ان تكون نسبة العدد الى العدد ، نسبة متناهى العدد الى متناهى
العدد . وهو المطلوب .

والترجع الى تفسير لفظ الكتاب :

قوله : « ليس يجب ان تكون للجسم قبل التجزئة جزء الا بالامكان »
معناه : ان الجسم قبل التجزئة ليس مركبا من اجزاء البتة ، بل فى نفسه
جسم واحد . فاذا اوردنا عليه التقسيم ، كان ذلك احداثا للثنائية .
والحاصل : ان عند « الشيخ » التقسيم : احداث للثنائية ، وعند مثبتى
الجوهر الفرد ، التقسيم تفريق المتماثلين . الا انا اثبتنا بالدليل القاهر : ان
الجسم لو كان قابلا للانقسامات لانهاية لها ، لوجب كون تلك الاجسام حاصلة
فيه بالفعل . و « الشيخ » مازاد على ادعاء انه لا يلزم من كونها قابلة
للانقسامات كونها منقسمة فى انفسها ، فكان الاشكال باقيا .

قال الشيخ « فالحق الاجسام لا يقطع امكان انقسامها بالتوهم
البتة ، واما تزيدها فالى حد تقف عنده ، اذ لا تجد مادة غير مشاهية ،
ولا مكانا غير متناه »

التفسير : المراد من هذا الكلام : ان الاجسام لانهاية لها فى
الصفر ، وهى متناهية فى الكبر ، كما ان العدد لانهاية له فى الزيادة ،
وان كان متناهى فى جانب النقصان . ثم ان « الشيخ » علل وجوب
تناهيا فى جانب الزيادة مرتين :

احدهما : انه لا تجد مادة غير متناهية .

والثانية : انه لا تجد مكانا غير متناه .

واعلم : ان هذا التعليل فيه نظر . اما تعليله بانه لا تجد مادة غير
متناهية ، فضعفها من وجهين :

الأول : (ان) يقال : ولم وقتت تلك المادة ، ولم تذهب الى غير النهاية ؟ فان علل ذلك بشيء آخر ، لزم التسلسل . وان قال : انه ثبت هذا المعنى فى المادة لعينها ولذاتها ، لا لعلة أخرى . فلم لا يقول مثلها فى الجسم ؟

والثانى : ان مذهبه : ان الجسم قابل للتدخل والتكاثف . وعول فى تقرير هذا المذهب على ان قال : المادة ليس لها فى حد ذاتها حجم ولا مقدار ، فكانت نسبتها الى جميع المقادير ، نسبة واحدة . قال : فلاجرم لا يبعد أن يزول عن المادة مقدار صغير ، ويحل فيها مقدار عظيم كبير . وبالعكس .

واقول : اذا عطلنا هذا ، فلقائل أن يقول : نسبة تلك المادة الى المقدار المتناهى ، والى المقدار الذى لا نهاية له : واحدة . فوجب أن تكون تلك اداة قابلة لمقدار لا نهاية له . وعلى هذا التقدير ، فانه يبطل قوله : ان عدم المادة هو الذى أوجب كون الجسم متناهيا فى جانب الزيادة . وإما التعليل الثانى وهو قوله : ان ذلك انها لم يوجد ، لأنه لا يجد مكانا غير متناه . فهذا أيضا فى غاية الضعف . فان الفلك الأعظم ليس له مكان ولا حيز . فلو كان عدم المكان يوجب عدم الجسم ، لزم أن لا يوجد الفلك المحيط ، وان وجد فقد وجد له مكان . وذلك باطل عنده .

قال الشيخ : « ومكان الجسم ليس بعدا هو فيه — كما علمت — بل هو سطح ما ، يحويه الذى يليه ، فهو منه »

التفسير : ان هذا الكلام اجنبى عن هذا الموضع . فانه فى الفصل المتقدم لما أبطل القول بأن المكان هو البعد ، كان يجب عليه أن يفرع عليه بأن المكان هو السطح . فأما إيراد ههنا فغير مناسب .
واعلم : أن مذهب « أرسطاطاليس » أن المكان هو السطح الباطن

من الحاوى المماس للسطح الظاهر ، من الجسم المحوى . و « الامام افلاطون الالهى » له ان يحتج على فسادہ بأن يقول : صريح العقل حاكم بأن الجسم قد يكون ساكنا مع توارد السطوح عليه فى كل آن ، وقد يكون متحركا مع بقاءه مماسا للسطح الواحد . وذلك يدل على أن المكان ليس هو السطح .

أما الأول . فلان السمكة اذا وفتت فى الماء ، والطير (اذا) وقف فى الهواء ، ثم ان الماء يمر على السمكة والهواء (يمر) على الطير ، فهنا السطوح متواردة عليه بحسب الآتات المخفظة . فلو كان المكان عبارة عن السطح ، لكان الانتقال من سطح الى سطح ، انتقالا من مكان الى مكان ، وكان يكون حركة ، وكان يجب فى مثل هذه السمكة ومثل هذا الطير ، أن يكون متحركا . ولا شهد صريح الجس بأن هذه السمكة ساكنة ، وهذا الطير ساكن ، علمنا بأن المكان ليس هو السطح .

ولما التفتى . فلان الدقيق اذا وضع فى الجراب حين ما كان فى « الرى » (٤) ثم نقل الجراب مع ذلك الدقيق الى « سمرقند » (٥) فهنا ذلك الدقيق ، بقى سطحه الظاهر مماسا للسطح الباطن من الجراب ، ولم ينتقل عنه . فلو كان المكان هو السطح ، لوجب أن يقال : ان الدقيق الذى كان فى « الرى » ثم حصل فى « سمرقند » لم ينتقل البتة ، ولم يتحرك البتة . وذلك معلوم الفساد بالبديهة . ولا حصلت الحركة ههنا ، مع أنه لم ينتقل من سطح الى سطح ، علمنا : أن المكان ليس هو السطح (٦)

(٤) مدينة من مدن بلاد فارس ، ينسب اليها فيقال : رازى

(٥) مدينة من مدن بلاد فارس ، ينسب اليها فيقال : سمرقند

(٦) فى كتاب « المطالب العالية من العلم الالهى » كلام كثير جدا عن الزمان والمكان .

الفصل الثامن

فى

الزَّمان

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

اثبات الزمان

قال الشيخ : « وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه . وهو أمر به يكون القبل الذى لا يكون مع البعد . وهذه القبلية له لذاته ولغيره به . وكذلك البعدية . وهذه القبلية والبعدية متصلتان إلى غير النهاية . والذى لذاته هو قبل شيء ، هو بعينه يصير بعد شيء . وليس أنه قبل هو أنه حركة ، بل معنى آخر . وكذلك ليس هو بسكون ولا شيء من الأحوال التى تفرض ، فإنها فى انفسها لها معان غير المعانى التى هى بها قبل وبها بعد . وكذلك مع . فان للمع مفهومين غير مفهوم كون الشيء حركة »

التفسير : ان الكلام فى الزمان يقع فى مسائل (١) :

المسألة الأولى

فى

اثبات وجود الزمان

وللناس فيه قولان : منهم من اثبته ، ومنهم من نفاه . والمثبتون

(١) فى مسائل أولها : اثبات ... الخ : ص

مريقتان : منهم من زعم : أن أظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان ، ولا حاجة فيه البتة الى الاستدلال . ومنهم من يزعم : أنه لا يمكن اثباته الا بالتحليل والحجة . وهو اختيار « الشيخ » وأما النفاة ، فقالوا : الزمان من جنس الأمور التي لا وجود لها ، الا في الأوهام . وذلك لأن الجسم لا يوجد في الأعيان ، الا في حد واحد من حدود المسافة ، الا أن الإنسان يشاهد الجسم في ذلك الحد ، ثم في الحد الثاني ، ثم في الحد الثالث . الى آخر حدود المسافة . فهذه الحصولات وان كانت لا تجتمع في الأعيان ، الا أن صورها تجتمع في الأذهان . فلهذا السبب يحصل للأذهان شعور بأمر ممتد من أول المسافة الى آخرها ، ويجعل ذلك الأمر الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات . ومن المعلوم بالضرورة : أن ذلك الأمر الممتد لا حصول له البتة في الأعيان .

فهذا تفاصيل مذاهب الناس في اثبات الزمان .

وأصح « الشيخ » على اثبات الزمان في هذا الكتاب بدليلين :

(الدليل الأول) : أن نقول : لا شك أن ههنا أشياء نحكم على بعضها بأنها قبل غيرها ، وعلى بعضها بأنها مع غيرها ، وعلى بعضها بأنها بعد غيرها . فنقول : المفهوم من هذه القبلية والمعية والبعدية . إما أن يكون نفس الذاتين اللتين حكم لهما بالقبلية والمعية والبعدية ، وإما أن تكون هذه المفهومات أمرا مفاييرا لتينك الذاتين . والأول باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : أن الذات التي نحكم عليها بالقبلية ، قد نحكم بعد ذلك عليها بالمعية ، ثم نحكم عليها بالبعدية . ولما رأينا القبلية تبدلت بالمعية والمعية بالبعدية ، مع أن الذات المحكوم عليها بهذه الأمور باقية ، علمنا بأن هذه الأحوال أمور مفاييرة لتلك الذات .

الثاني : أن الشيء المحكوم عليه بالقبلية ، قد تكون حقيقته أنه إنسان أو حركة أو سكن . والمعقول من كونه إنسانا وحركة وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد .

الثالث : ان الأشياء المشتركة فى القبلية والبعدية لا تكون مختلفة فى الماهية ، والأشياء المختلفة فى القبلية قد تكون مشتركة فى الماهية فالفهم من القبلية والبعدية : أمور مغايرة لماهيات تلك الحقائق .

الرابع : ان كون الشيء قبل ذلك الشيء أمر مقول بالقياس الى غيره وذاته المخصوصة . وهى انه انسان أو حركة أو سيكون غير مقول بالقياس الى غيره .

الخامس : انا اذا قلنا : هذا الانسان قبل ذلك الانسان ، حكم صريح العقل بأن هذا الكلام قضية ، موضوعها : قولنا : هذا الانسان . ومحمولها : قولنا : قبل ذلك الانسان . وحكم صريح عقلا : بأن موضوع هذه القضية مغاير لمحمولها .

نثبت : أن كون الشيء قبل غيره وبعد غيره أو مع غيره : أمور زائدة على الذاتين اللتين حكمنا عليهما بهذه القبلية والبعدية .

ثم نقول : هذه المفهومات إما أن تكون أمورا عنية أو وجودية . والأول باطل . لأن العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة . وهذه المفهومات أمور مختلفة ، فوجب أن تكون أمورا وجودية . فنقول : هذه القبليات والمعيات والبعديات أمور زائدة على الذات موجودة . وظاهر أنها ليست أمورا مستقلة بأنفسها مستبعدة بذواتها ، بل هى نسب وإضافات . ولابد لها من أمور تكون هذه القبليات والبعديات والمعيات عارضة لها .

ثم نقول : هذا الشيء الذى هو معروض هذه القبليات والمعيات والبعديات ، قد يكون معروضه لها بالذات ، وقد يكون معروضه لها بالتبع والعرض . فانا اذا قلنا : هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الأخرى ، قضى صريح العقل بأنها اتصفت بالقبلية ، لأجل أنها حصلت فى زمان متقدم على حصول هذه الحركة المتأخرة . حتى أننا لو فرضنا أن هذه الحركة المتأخرة حصلت فى ذلك الزمان المتقدم ، وتلك الحركة المتقدمة حصلت فى الزمان المتأخر ، لكننا نقضى على تلك الحركة المتقدمة بأنها متأخرة . وبالعكس .

فثبت : أن الذى نحكم عليه بكونه متقدما ومتاخرا ، قد يكون كذلك
 جميعا لغيره ؟ وقد يكون كذلك بالذات . ولا يجوز أن يكون كل ما كان
 متقدما ومتاخرا ، فإنه يكون كذلك بهما لغيره ، والا لزم الدور أو التسلسل .
 فلا بد من الانتهاء الى موجود يكون قبل لذاته وبعدا لذاته . وأن الذى يكون
 يتمتع عقلا أن يصير بعد وبالعكس . وذلك هو الزمان . وهذه الحجة قوية
 فى اثبات أصل الزمان . فاما أن هذا الزمان أهو نفس الحركة الفلكية
 أم مقدارها ، أو أمر مغاير لها ؟ فذاك بحث عن ماهية الزمان . وهو
 أمر مغاير لما (نحن) الآن فيه .

وللرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله : « وأما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه » فالمراد
 أن الزمان شيء مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم . وأما قوله
 « وهو أمر به يكون قبل الذى لا يكون مع البعد » فالمراد : أن المتقدم
 والمتأخر قد يحصلان فى المسافة ، وقد يحصلان فى الزمان ، إلا أن
 المتقدم والمتأخر بحسب المسافة قد يحصلان معا ، والمتقدم والمتأخر بحسب
 الزمان لا يحصلان البتة معا . فلهذا السبب قال : وهو أمر به يكون القبل
 الذى لا يكون مع البعد . وأما قوله « فهذه القبليّة له لذاته ولغيره به »
 فهو إشارة الى ما ذكرنا من أن الذى نحكم عليه بكونه قبل وبعد ، أما أن يكون
 لذاته ، وأما أن يكون لغيره . ولا يجوز أن يكون كل شيء قبلًا وبعدا
 لغيره ، والا لزم التسلسل أو الدور . وهما باطلان . فلا بد من الانتهاء
 الى ما لا يكون قبلًا وبعدا لذاته . وأما قوله « وهذه القبليات والبعديات
 متصلة الى غير النهاية » فهذا إشارة الى تقدم الزمان . وهو كلام أجنبى
 عن هذا الموضع ، لأن المقصود من تفسير هذه الكلمات فى هذا الموضع
 (هو) اثبات أصل الزمان . فاما القول فى قدمه وحدثه ، فذاك
 بحث آخر .

وأما قوله : « والذى لذاته قبل شيء » وهو بعينه يصير بعد
 شيء . « فهذا إشارة الى الدليل الذى تمسكنا به فى اثبات أن كون
 الشيء قبل غيره أمر زائد على ذاته المخصوصة . فان الذات المحكوم

عليها بالقبلية قد تصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية . فتوارد القبلية والبعدية مع بقائها بعينها في الحالين يدل على أن هذه القبلية والبعدية لمران زائدان على تلك الذات . وأما قوله : « وليس أنه قبل هو أنه حركة ، بل معنى آخر ، وكذلك ليس هو سكون ، ولا شيء من الأحوال التي تعرض ، فإنها في نفسها لها معاني غير المعاني التي هي بها قبل ، وبها بعد . وكذلك مع (o) ، فإن للمع مفهومين غير مفهوم كون الشيء حركة » فالمراد منه : ما ذكرناه في الوجه الثاني . وهو أن المحكوم عليه بأنه قبل أو بعد ، تكون حقيقته أنه انسلخ أو حركة أو سكون . ومن المعلوم بالضرورة : أن كونه انسلخا وحركة وسكونا مفهومه مفاهيم لمفهوم كونه قبل ومع وبعد .

واعلم : أن الدليل المنظوم المرتب هو الذي لخصناه ونظّمناه . ثم إن تفسير الفاظ الكتاب يظهر أن « الشيخ » قد أشار إلى بعضها ، مع أنه ما تم جميع مقدمات الدليل .

المسألة الثانية

في

بيان أن الزمان كم متصل

قال الشيخ : « وهذه القبلات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال . ويستحيل أن تكون ففعلات لا تنقسم ، والا لكانت توازى حركات في مسافات لا تنقسم . وهذا مجال . فإذن يجب أن يكون اتصالها اتصال التقادير »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : بيان أن الزمان كم متصل . والحجة عليه : أن القبلات والبعديات المتعاقبة ، إما أن تكون آتات متعاقبة متوالية ، كل واحد منها لا ينقسم . وإما أن لا تكون كذلك ،

(٢) وكذلك فإن للهبوع مفهومها : ص

بل تكون أمرا متصلا مستترا . والأول باطل ، لأن الزمان لو كان مركبا من آتات متتالية ، لوجب أن تكون الحركة مركبة من أمور متتالية . كل واحد منها لا يقبل القسمة ، لأن الواقع من الحركة فى الآن الواحد ، ان انقسم ، كان وقوع النصف الأول منه متقدما على وقوع النصف الثانى منه ، وحينئذ يكون الآن الذى وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسما . وقد فرضنا أن الآن غير منقسم . فثبت : أن القدر الحاصل من الحركة فى الآن الواحد غير منقسم . فلو كان الزمان مركبا من الآتات المتتالية ، لكانت الحركة مركبة من الأمور الغير منقسمة . ولو كان الأمر كذلك ، لكان الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . لأن المقدار من المسافة التى يتحرك المتحرك عليها فى الآن الذى لا ينقسم بالجزء الذى لا يتجزأ من الحركة . ان كن منقسما كانت الحركة الى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه الى آخره . وحينئذ تنقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الآن . وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، فوجب أن يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم . فثبت : الزمان لو كان مركبا من الآتات المتتالية ، وجب أن تكون المسافة مركبة من الأجزاء التى لا تتجزأ ، لكنه بين فى الفصل المتقدم : أن القول بالجزء الذى لا يتجزأ باطل ، فكان القول بكون الزمان مركبا من الآتات المتتالية باطلا . فثبت : أن هذه القبلات والبعديات لا يمكن أن تكون دفعات وآتات متتالية غير بنفسية . ولما بطل هذا ، وجب أن تكون هذه القبلات والبعديات متصلة اتصال المتأثير . فثبت : أن الزمان كم متصل غير قار ذات .

ولقائل أن يقول : ههنا دلائل أقوى مما فكرتم ، تدل على أن الزمان لا بد وأن يكون عبارة عن آتات متتالية :

(أما) **الحجة الأولى :** فنقول : هذا الآن الذى هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، يمتنع أن يكون قابلا للقسمة ، والا لكان أحد جزئيه متقدما على الآخر . ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف الأول منه ، لا يكون النصف الثانى حاضرا . وعند مجيء النصف الثانى منه ، يكون النصف الأول مائيا . فثبت : أن كل ما كان منقسما يمتنع أن يكون حاضرا . وهذا ينعكس انعكاس النقيض (وهو) أن كل ما كان حاضرا ، فإنه يمتنع

أن يكون منقسما . فثبت : أن هذا الآن الحاضر غير منقسم .

إذا ثبت هذا فنقول : أن عدمه يكون دفعة . اذ لو كان على التدرج ، لكان منقسما ، لكننا بينا أنه غير منقسم . وإذا كان عدمه دفعة ، فالآن الذى هو أول ، ان (كان) عدمه يكون متصلا بوجوده . فقد تتالى هذان الآتان . ثم الكلام فى الآن الثانى كما فى الأول . وهذا يقتضى القطع بتتالى الآتات أبدا . وانه برهان قاهر جلى فى اثبات هذا المطلوب .

والحجة الثانية : ان هذا الآن الحاضر الذى دللنا على أنه لا يقبل القسمة ، لابد وان يكون عدمه أيضا دفعة ، فلا بد وان يحصل فى أول عدمه شئ آخر ، والا فحينئذ ينقطع الزمان . ويكون ذلك الشئ أيضا حاضرا عند حصوله وحضوره . فيكون غير منقسم أيضا . وهذا يوجب القطع بتتالى الآتات التى هى غير منقسمة .

الحجة الثالثة : ان أحد طرفى الآن الحاضر هو الماضى — وهو معدوم — والطرف الآخر منه هو المستقبل — وهو أيضا معدوم — فلو قلنا بأن هذا الآن الحاضر يوجب اتصال أحد جزأى الزمان بالجزء الآخر ، لكان هذا القول معناه : ان أحد العدوميين يتصل بالمعدوم الآخر بطرف وجود . وهذا لا يتوله عاقل .

الحجة الرابعة : ان كل جزأين يفرضان فى الزمان . فان أحدهما لابد وان يكون متقدما على الآخر ، فلا يجوز أن يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء المتأخر ، أمرا ثبت له بسبب غيره . والا لزم التسلسل أو الدور — على ما قررناه — فلا بد وان يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما لذاته ، والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرا يكون متأخرا لذاته . فثبت ان كل جزأين يفرضان فى الزمان ، فان لكل واحد منهما لازما يلزمه لذاته . وذلك اللازم ممتنع المثبوت فى حق الآخر . لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف اللزومات فى الماهية ، فوجب أن تكون الأجزاء المفروضة فى الزمان مختلفة لذواتها ولماهياتها . ومتى كان الأمر كذلك ، لم يعقل من اتصالها الا تواليها وتعاقبها بحيث يكون كل واحد منها منفصلا فى نفسه عن الآخر . ولا معنى لبيان الآتات الا ذلك .

ولما نطل بهذا الدلائل كون الزمان متصلا ، ثبت أنه آتات غير منقسمة
ودفعات غير منقسمة . بقى ههنا قولكم : ان الزمان لو كان مركبا من آتات
مقتالية ، لزم كون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . فنقول : هذا
حق ، ولا نزاع فيه . الا أنا نقول : لكن القول بكون الزمان مركبا من
الآتات المقتالية حق ، فالقول بكون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ
حق .

واما الدلائل التى فكرتموها على أن الجسم يقبل القسمة الى غير
النهاية . فالجواب عنها : أنا بينا فى ذلك الفصل : أن هذه الدلائل لا توجب
الا القسمة الوهمية . وليس كل ما صح حسب الأوهام والأذهان ، وجب
أن يصح بحسب الأعيان . أليس قد اتفقوا على أنه كثيرا ما يثبت من
الموجودات فى الأذهان ، مع أنه يمتنع حصولها فى الأعيان ، فكذا ههنا .
ثم لنا فى مسألة الجوهر المفرد كتاب مفرد ، بالغنا فيه فى تقرير الكلام من
الطرفين ، فمن أراد الاستقصاء ، فعليه بذلك الكتاب .

المسألة الثالثة

فى

بيان أن الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ : « ومحال أن تكون أمور ليس وجودها معا ،
تحدث وتبطل ولا تتغير البتة . فانه ان لم يكن أمر زال ، أو أمر حدث ،
لم يكن قبل ولا بعد بهذه الصفة . فاذن هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة
والقصر »

المفسر : المقصود من هذا الفصل : بيان أن الزمان مقدار
الحركة على ما هو مذهب « أرسطاطاليس » وتقرير هذه الحجة : أنه
١١ تبدلت القبلية بالمعية ، ثم المعية بالبعدية ، فهذا مما لا يعقل تقريره
الا اذا حدث أمر لم يكن ، أو زال أمر كان . وقد دللنا على أن هذا الحدوث

وهذا الزوال ليس على سبيل توالى الآتات المتعاقبة ، بل لابد وأن يكون على سبيل الاتصال المستمر . ولا معنى للحركة الا ذلك . فاننا بينما نرى أول الكتاب : ان الحركة عبارة عن تبدل يحدث على سبيل التدرج والاستمرار . فنبهت : ان الزمان متعلق بالحركة .

ولفائل ان يقول : أما قولكم : ان تعاقب التقلبات والبعديات يقتضى وقوع التغير والحركة فى الشيء المحكوم عليه بالتقلبية والمعية والبعدية . فنقول : هذا باطل . فان بديهية العقل حاكمة بأن اله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى ، وأنه الآن موجود معه ، وأنه سيبقى بعده . فان (كان) تعاقب التقلبية والمعية والبعدية ، يوجب وقوع التغير فى ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال ، لزم وقوع التغير فى ذات واجب الوجود . وذلك لا يقوله عاقل . ولئن قلتم : لولا وقوع هذا التغير فى هذه الحالات ، والا امتنع وصف الله تعالى بالتقلبية والمعية والبعدية . فنقول : قد جوزتم ان يكون الشيء محكوما عليه بالتقلبية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير فى شيء آخر ، فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك ؟

وهذا هو قول « الامام المأطون » فانه كان يقول : المدة لم يقع فيها شئ من الحركات . والتغيرات لم يحصل فيها الا الدوام والاستمرار ، وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد . وأما ان خصصت فيه الحركات والتغيرات ، فحينئذ يعرض لها تقلبات قبل بعديات ، وبعديات بعد تقلبات ، لا لأجل وقوع التغير فى كمال المدة والزمان بل لأجل وقوع التغير فى تلك الأشياء .

ثم نقول : ههنا دلائل أقوى مما ذكرتم تدل على ان الزمان يمتنع ان يكون مقدار الحركة :

المحجة الأولى : أن نقول : انا اذا قلنا : ان الزمان مقدار الحركة . فلا معنى لهذا الكلام الا أن الزمان مقدار دوام الحركة ، لكن من المعلوم ان دوام الحركة لا وجود له فى الأعيان . فمقدار هذا الدوام الذى هو صفة لهذا الدوام ونعت له ، أولى أن يكون له وجود فى الأعيان .

الحجة الثانية : هي ان دوام الحركة عبارة عن بقائها واستمرارها . والناس اختلفوا في ان استمرار الشيء ودوامه . هل هو زائد على ذاته أو عين ذاته ؟ فان قلنا : انه زائد على ذاته . فهذا الزائد يمتنع حصوله في غيره ، لانه دوام وجود الشيء يمتنع ان يكون حاصلًا في غيره لا فيه . وان قلنا : انه عين ذاته ، فكذلك . وعلى التقديرين فان دوام وجود الشيء يمتنع ان يكون مباينًا عنه حاصلًا في غيره . ولاشك ان مقدار هذا الدوام نعت لهذا الدوام وصفة له ، فيمتنع أيضًا ان يكون مباينًا عنه وحاصلًا في غيره . ثبت : انه لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة ، لوجب ان يكون مقدار كل حركة مسايرًا لمقدار الحركة الأخرى . ولا شك انها موجودة دفعة (واحدة) فيلزم ان لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة ، بحسب الحركات الموجودة . وذلك لا يقوله عاقل .

الحجة الثالثة : ان العقل كما قضى بان الحركة حاصلة في الزمان ، فكذلك قضى بان جميع صفات هذه الحركة حاصلة في هذا الزمان . فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة ، لكان الزمان حاصلًا في نفسه . وانه محال . ولنا في ابطال هذا المذهب دلائل كثيرة . ونكتفي في هذا المختصر بهذا القدر .

المسألة الرابعة

في

تقرير هجة أخرى على القول بثبوت الزمان

قال الشيخ : « وكل حركة في مسافة على سرعة محدودة ، فانه (ان) يتمين لها مبداءان وطرفان ، لا يمكن ان يكون الانطاء منها يبتدىء معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها . فانن ههنا تعلق ايضا بالجمع والبعده ، وامكان قطع ، بسرعة محدودة ، مسافة محدودة ، فيما بين اخذه في الابتداء

وتركه في الانتهاء . وفي أقل من ذلك ، إمكان قطع أقل (٢) من تلك المسافة .
فهنا غير مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع والبطيء مقدار آخر ،
الذى نقول : ان السريع يقطع فيه هذه المسافة ، وفي أقل منه أقل من
تلك المسافة »

التفسير عاد « الشيخ » مرة أخرى الى ذكر دليل آخر يدل على
اثبات اصل الزمان . فالدليل الأول الذى تقدم ذكره ، دليل مأخوذ من
أحوال الإقبلات والبعديات . وهذا الدليل دليل مأخوذ من الإمكانيات
المختلفة .

ولنتقرر هذا الدليل فنقول : كل حركة تفرض في مسافة على قدر من
السرعة ، فانه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها ، إمكان يتسع
لمتسع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ، فان حصلت حركة أخرى تساوى
الأول في الابتداء والانتهاء ، لكنها تكون أبطأ منها ، وجد البطيء قد قطع
مسافة أقل ، وان حصلت حركة أخرى تساوى الأولى في كبنية السرعة
وفي وقت الترك ، ولكنها انما ابتدأت بعد ابتداء الأولى ، وجد هذا
السريع الأصغر قاطما لمسافة أقل .

واذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة من الفرض ، فنقول :

أما الفرض الأول . فالفائدة فيه : انه حصل بين ابتداء السريع الأول
وبين انتهائه ، إمكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ،
ويتمتع بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة ، اذا كانت في أقل
من تلك المسافة . ولا تنسج للحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة ،
اذا كانت في أكثر من تلك المسافة . فلهذا الإمكان المتد في نفسه خصوصية .
باعتبارها ، يقبل بعض الحركات ، ولا يقبل البعض ، فهو أمر موجود .
وأما الفرض الثاني . فالفائدة فيه : بيان ان هذه الإمكانيات أمر مغاير

(٣) من تلك المسافة . وهذا لا مقدار المسافة التي لا يختلف فيها
السريع والبطيء ، وغير مقدار المتحرك الذى قد يختلف فيه مع الاتقان في
هذا . بل هو الذى يقول : ان السريع يقع فيه هذه المسافة ... الخ : ع

لمقدار المسافة . وذلك لأن الحركة البطيئة والسريعة أن تشاركنا في هذا
الامكان ، وجب أن يتفاوتا في مقدار المسافة ، وأن تشاركنا في مقدار
المسافة ، وجب أن يتفاوتا في هذا الامكان . وذلك من أظهر الدلائل على
أن هذا الامكان ، أمر مخاير لمقدار المسافة .

وأما للفرض الثالث . فالنائدة فيه من وجهين :

الأول : أن السريع الثاني ، يشارك السريع الأول في كونها حركة
ومى كونها سريعة ويخاللها في مقدار هذا الامكان ، فوجب أن يكون
هذا الامكان مخايرا للنفس كونها حركة ولو صف كونها سريعة .

الثاني : أن الامكان الذى يتسع للسريع الصغير ، جزء من الامكان
الذى يتسع للسريع الكبير . وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للمساواة
والمناوئة والتطبيق والتجزئة .

فهذا هو تقرير هذا الدليل .

وللرجع الى تفسيع لفظ الكتاب :

أما قوله « كل حركة في مسافة على سرعة محدودة ، فانه (أن)
يتمين لها مبدأ وطرف » فالمراد : أن كل حركة فلا بد وأن تكون من شيء
الى شيء . فالذى منه : هو المبدأ . والذى اليه : هو الطرف . ثم انهما
قد يكونان متممين بالطبع وبالذات ، وقد يتعنيان بحسب تعيين معين وفعل
فاعل مختار . أما الأول فكالحرركات الطبيعية الصاعدة والهابطة . فان
لكل واحد منهما مبدأ معيناً ، وهما المركز والمحيط . ولما الثانى فكما اذا
اختار الحيوان أن يبتدىء بالحركة من حد معين ، ويتركها في حد آخر .
وكذا القول في الحركات الدورية ، فانه ليس فيها حد . هو المبدأ بالذات
لنلك الحركة ، وحد هو المنتهى بالذات . بل المبدأ والمنتهى هناك ليس
الا بالفرض والتعيين .

واذا عرفت هذا فنقول : ظهر انه يحصل بين هذا المبدأ وهذا الطرف
حركة على سرعة محدودة . وهذا هو الذى ذكرناه في الفرض الأول .
وأما قوله : « لا يمكن أن يكون الأبطأ منها يبتدىء معها ، ويبلغ النهاية

معها ، بل بعدما « فهذا هو الذى ذكرناه فى الفرض الثانى . وأما قوله « فاذن ههنا تعلق أيضا بالمتع والبعد » فاعلم : أن هذا الكلام أجنبى عن اثبات هذا الدليل . فانه ربما سأل سائل فقال : ائتك تقول فى هذا الدليل : الامكان الذى هو كالمطرف لهذه الحركات : هو الزمان . وفى الدليل الأول قلت : أن الذى تحصل بسببه التقلبات والبعديات : هو الزمان . وهذا يوهم التناقض . فان الشئ الواحد لا يكون له الا حقيقة واحدة .

فلا جرم أزال هذه التشبهة وبين أن هذا الامكان الذى جعلناه ههنا طرفا لهذه الحركات ، هو نفس ذلك الشئ الذى قلناه فى الدليل الأول : انه هو السبب بالذات ، لتعاقب التقلبات والبعديات . وأما قوله : « وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيها بين أخذها فى الابتداء وتركها فى الانتهاء » فالمراد منه : الإشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الأول وهو كالمكرر .

وأما قوله « وفى أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة » فالمراد منه : الإشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الثالث . وأما قوله « فههنا غير مقدار المسافة الذى لا يختلف فيها السريع والبطيء مقدار آخر ، الذى نقول : أن السريع يقطع فيه هذه المسافة » فالمراد ما ذكرناه (وهو) أن السريع والبطيء أن تساويا فى المسافة ، اختلفا فى هذا الامكان وأن تساويا فى هذا الامكان ، اختلفا فى مقدار المسافة ، فوجب القطع بأن هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة . وأما قوله : « فى أقل منه أقل من هذه المسافة » فهو إشارة الى ما ذكرناه من أن السريع الثانى إذا شارك السريع الأول فى السرعة وفى وقت الترك . ولكنه يبتدىء بعد ابتداء السريع الأول ، فانه يقطع أقل مما يقطع السريع الأول ، ويكون الامكان الذى يتسع لهذا السريع الثانى ، جزءا من الامكان الذى يتسع للسريع الأول . وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للبطيئين والمساواة والمفاوتة . وهو المطلب . وقد ظهر أن الذى ذكرناه عين ما ذكره « الشيخ » الا أنا ذكرناه على النظم الطبعمى والترتيب القريب من الألفاظ و « الشيخ » لم يعتبر ذلك .

المسألة الخامسة

فى

تقرير وجوه أخرى فى بيان

أن الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ : « وهذا الامكان ومقداره غير ثابت ، بل يتجدد . كما أن ابتداء بالحركة للحركة (غير) ثابت . ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف ، فهذا إذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبلات والبعديات — على نحو ما قلنا — وهو متعلق بالحركة — وهو الزمان — وهو مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر ، الذى لا يثبت أحدهما مع الآخر فى مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك »

المفسر : أن « الشيخ » فى الفصل المتقدم ذكر الدليل الأول على اثبات الزمان ، ثم اتبعه ببيان أنه مقدار الحركة . وههنا أيضا ذكر هذا الدليل الثانى على اثبات الزمان ، ثم اتبعه مرة أخرى ببيان أنه مقدار الحركة ، وبنى هذا المطلوب على مقدمة وهى أن الزمان أمر غير ثابت ، بل هو شئ فى السيلان والمتقضى . وذكر فى بيان أنه غير ثابت بل سيال دليلين :

الوجه الأول : أنه لو كان الزمان باقيا ، لكان الآن الذى حصل فيه ابتداء حركة الطوفان ، هو بعينه هذا الآن الذى نحن فيه . ولو كان كذلك ، لكان قد حصل ابتداء الطوفان فى هذا الآن . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا أن الزمان غير ثابت ، بل هو سيال . وهذا هو المراد من قوله « كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت » يعنى ابتداء الحركة غير حاصل للحركة فى حال استمرارها ، فعلمنا : أن حال استمرارها مغاير لحال حدوثها . وذلك يدل على أن الزمان غير ثابت .

الوجه الثانى : أنا قد ذكرنا : أن الحركة السريعة والبطيئة اذا اشتركتا فى المسافة كان وقت ترك البطيئة (هو) بعد ترك السريعة .

ولو كان الزمان باقيا ، لكان وقت ترك البطيئة هو بعينه وقت ترك السريعة . وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن الزمان غير ثابت بل سيال . وهذا هو المراد من قوله « ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف » ثم انه لما بين انه غير ثابت ، قال « فهو إذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبلات والبعديات » على نحو ما قلنا فى الدليل الأول . ثم قال « وهو متعلق بالحركة وهو الزمان » والمراد : انه فى الفصل المتقدم بين أن تعاقب القبلات والبعديات لا يعقل حصوله الا عند حصول الحركتين والتفسير .

ثم قال « وهو مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر الذى لا يثبت أحدهما مع الآخر ، لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك » فاعلم : انه لما بين أن الزمان مقدار الحركة ، ذكر لمقدار الحركة خاصية بسببها يمتاز عن سائر المقادير . وذلك لأن المتقدم قد يكون فى المكان وقد يكون فى الزمان . أما الذى فى المكان ، فقد يوجد المتقدم مع المتأخر ، وأما الذى يكون فى الزمان ، فالجزء المتقدم من الزمان لا يوجد مع الجزء المتأخر البتة من الزمان . وهذا هو المراد من قوله : مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر الذى لا يثبت أحدهما مع الآخر وأما قوله : « لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك » فالمراد : أن هذا المقدار الذى سميناه بالزمان ، شئ مغاير لمقدار المتحرك وللمقدار المسافة — وهذا كالمكرر الذى لا فائدة فيه —

المسألة السادسة

فى

تفسير كون الآن فاصلا باعتبار

وواصل باعتبار آخر

قال الشيخ : « الآن فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة

فيه . ينفصل به كل جزء فى حده ، ويتصل بغيره »

التقسيم : لما كان مذهبه : أن الزمان كم متصل . وكل كم متصل فانه
أقبل الفصل . ولا معنى للفصل الا حصول طرف لذلك الشيء . ينتج : أن
الزمان شيء يمكن أن يحصل له طرف بالفعل . ثم ذلك الطرف قد يكون
واصلا أيضا . وقد لا يكون . أما الأول فكما اذا حدثت نقطة في خيط
بحيث لا ينفصل احدى جزأى ذلك الخط عن الجزء الآخر منه ، فانه ليس
هناك الا أنه حدثت نقطة بالفعل . فتلك النقطة كما انها نهاية لأحد
تسمى هذا الخط ، تكون بداية للتسم الثاني . فهذه النقطة تكون فاصلة
لذلك الخط باعتبار وواصلة باعتبار .

أما انها فاصلة فلان ذلك الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه :
خطا واحدا ، وعند حدوث هذه النقطة انقسم بتقسيمين . وأما انها واصله
فلان تلك النقطة أوجبت اتصال أحد قسمى هذا الخط بالقسم الثاني منه ،
والقسم الثاني غير منقسم .

وهو المطلوب الذى يكون فاصلا ولا يكون واصلا . وكما اذا انقطع أحد
نصفى الخط عن النصف الآخر ، فان تلك النقطة التى هى نهاية أحد
نصفى الخط ، لم توجب اتصال ذلك النصف بالنصف الثانى منه .

واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : قد دللنا على أن الآن الحاضر ، حد
يقصل الماضى عن المستقبل ، فيكون هذا الآن فاصلا . الا أنك قد عرفت
أن الطرف الفاصل قد يكون واصلا وقد لا يكون . فنقول : انه يستحيل
أن لا يكون هذا الآن الفاصل واصلا ، لأنه انما لا يكون واصلا ، لو انتسlec
الزمان ولم يحدث بعده شيء آخر . وذلك محال ، لأنه لو عدم الزمان
لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ، والبعدية بالزمان لا تحصل الا عند
حصول الزمان .

فثبت : أنه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده . وما أدى
عدمه الى وجوده كان محالا ، فكان فرض عدم الزمان محالا . واذا ثبت هذا ،
ظهر أن كل آن يحدث فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار آخر . أما أنه
فاصل فلأنه فصل الماضى عن المستقبل ، وأما انه واصل فلأنه أوجب اتصال

الجزء الذى هو الماضى بالجزء الذى هو المستقبل . فثبت : أن كل آن يفرض فى الزمان فانه يكون فاصلا من وجه وواصلا من وجه آخر .

واذا عرفت هذا ، فلترجع الى تصدير الفاظ الكتاب :

اما قوله « الآن فصل الزمان » فالمراد منه : ظاهر . فان بسبب حصول الآن الخاص ، ينفصل الماضى عن المستقبل ، فيكون هو فصلا للزمان . واما قوله « وطرف أجزائه المفروضة فيه » فالمراد : أن جزء الزمان اما الماضى او المستقبل . وهذا الآن الحاضر هو بعينه نهاية الماضى ، وهو بعينه بداية المستقبل . واما قوله « ينفصل به كل جزء فى حده ، وينصل بغيره » فهو اشارة الى ما ذكرناه من أن هذا الآن يوجب الفصل من وجه ، والوصل من وجه آخر .

المسألة السابعة

فى

بيان أن الزمان مقدار الحركة المستديرة الاولى

قال الشيخ : « والزمان اذ ثبات لقبه مع بعده ، فهو متعلق بالتغير ، ولا بكل التغير ، بل بالتغير الذى من شأنه ان يتصل »
التفسير : وذلك يسهل على مطلوبين :

أحدهما : الزمان متعلق بالتغير . واحتج عليه بأنه لا ثبات لقبه مع بعده . وذلك لا يعمل الا مع حصول التغير . وقد ذكر هذا الكلام قبل ذلك . ونقضناه نحن بكون البارى — تعالى — قبل هذا الحادث ، ثم يصير معه ثم يصير بعده ، مع أن ذلك لا يقتضى وقوع التغير فى ذاته .

والثانى : ان التغير على قسمين :

أحدهما : أن يكون بسبب تعاقب أمور يكون كل واحد منها حادثا دفعة واحدة .

والثانى : أن يكون ذلك التغير حادثا ، لا دفعة ، بل على التدريج يسيرا

يسراً . وقد بينا أن القسم الأول يقتضى تعاقب الآلات . وذلك محال .
فبقى القسم الثانى — وهذا الكلام قد سلف ذكره —

والعجب من « الشيخ » كيف حرر هذه التكريرات الكثيرة فى مثل
هذا الكتاب الصغير ؟

قال الشيخ « والتغيرات التى فى الكم بين نهايتى الصغرى
والكبيرة . والتى فى الكيف بين نهايتى الضدين ، والتى فى الأين بين نهايتى
مكانين يزيلها غاية البعد ، وكل ما يقصد طرفا ليسكن . ان كان (بالطبع)
يهرب عما عنه ، الى ما اليه . فالمطرف المتوجه اليه (بالطبع) مسكون
فيه بالطبع ، والذى بالقسر بعد الذى بالطبع ، ولأن كل حركة مبتدأة فى
العالم ، فهى بعد ، ما لم تكن فيه ، فلها قبل والقبل زمان . فالزمان اقدم
من الحركة المبتدئة . فهو اذن اقدم من التى فى الكم والكيف والأين المستقيم .
فالتغير الذى يتعلق به الزمان هو اذن : الذى يكون فى الموضع المستدير ،
الذى يصح له أن يقصل ، اى اتصال ثنئت »

التفسير : لما أثبت فيما تقدم : أن الزمان مقدار الحركة ، أراد فى
هذا الفصل أن يبين أنه مقدار الحركة المستديرة . وتقريره : أن يقال : الزمان
يمنع أن يكون له أول وآخر . ولما ثبت أنه مقدار الحركة ، وجب أن تكون
تلك الحركة حركة ، لا أول لها ولا آخر والحركة التى تكون كذلك ، ليست
الا الوضعية المستديرة . فنفتقر فى تقرير هذا الكلام الى تقرير مقدمات :

المقدمة الاولى

فى

اثبات أن الزمان ليس له أول ولا آخر

واحتجوا عليه : بأنه لو كان له أول ، لكان عنده قبل وجوده قلبية
بالزمان ، فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله . وهو محال . وايضا : لو
كان له آخر ، لكان عنده بعد وجوده بعدية بالزمان . ويعود التعريف المذكور .

المقدمة الثانية

فى

قولنا (٤) : الزمان مقدار الحركة

والكلام فى تقريرها : ما تقدم .

المقدمة الثالثة

فى

انه (٥) لما كان الزمان مقدار الحركة

لزم من قدم الزمان قدم الحركة

والأمر فيه : ظاهر . لأنه لو حصل الزمان عند عدم الحركة ، اُتدح

ذلك فى قولنا : الزمان يجب أن يكون مقدار الحركة .

المقدمة الرابعة

فى

أن جميع الحركات سوى الدورية يمتنع أن تكون أزلية

وتقريرها من وجهين :

الأول : انا بينا فى فصل (٦) الحركة فى أول الطبيعيات : أن الحركة

لا تحصل الا فى مقولات أربع : الكم ، والكيف ، والالين ، والوضع .

أما الحركة التى فى الكم . فهى انتقال من غاية الصغر الى غاية الكبر ،

أو بالعكس . والتى فى الكيف . فهى انتقال من أحد الضدين الى الضد

الآخر . والتى فى الالين . فهى حركة من مكان الى مكان بينهما غاية البائية .

واذا عرفت هذا فنقول : الحركة إما طبيعية ، أو قسرية ، أو ارادية .

أما الطبيعية فهى هرب طبيعى عما عنه الحركة ، وتوجه طبيعى الى ما اليه

(٥) وهى أنه : ص

(٤) وهى قولنا : ص

(٦) باب : ص

الحركة . ومتى كان الأمر كذلك ، نمند الوصول الى المطلوب يجب حصول السكون . فكل حركة طبيعية فهي منتتية الى السكون . والسكون عدم ، وكل حركة طبيعية فهي منتتية الى العدم ، فلا تكون هي الحركة الحاصلة للزمان . واما القسرية فهي متأخرة عن الطبيعية ، واذا كانت الطبيعية لا تصلح أن تكون حاصلة للزمان ، فالقسرية أولى أن لا تكون كذلك . واما الحركة الارادية غير المستديرة ، فظاهر أن شيئا منها ليست دائمة .

ثبت بما ذكرنا : أن كل حركة سوى المستديرة ، فانها ليست حاصلة للزمان ، فوجب أن تكون الحركة الحاصلة للزمان هي المستديرة .

الوجه الثاني في اثبات هذا المطلوب : أن الاستقراء دل على أنه لا شيء من الحركات العابرة للحركة المستديرة يدائمة . وكل حركة حاصلة للزمان فهي دائمة . ينتج : فلا شيء من الحركات العابرة للحركة المستديرة بحاصلة للزمان . فالحاصلة للزمان يجب أن تكون هي المستديرة .

المسألة الثامنة

في

ذكر الأجوبة عن دلائل القائلين بأن

الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة

قال الشيخ : « واما السكون . فالزمان لا يتعلق به ولا يقتره ، الا بالمعرض . اذ لو كان متحركا ما هو ساكن ، لكان بطابق هذا الجزء من الزمان »

التفسير الذين قالوا : الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة . احتجوا على صحة قولهم بأهور .

الأول : أن بديهية المقل كما حكمت بصحة أن يقال : الجسم تحرك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية ، فكذلك حكمت بصحة أن يقال : الجسم

سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية . فثبت : ان نسية الزمان الى الحركة والى السكون : على السوية . واذا كان الامر كذلك امتنع أن يقال : الزمان مقدار الحركة .

ثم ان « الشيخ » ذكر فى هذا الموضع ما يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة . فقال : ان السكون انما يتقدر بالزمان على سبيل العرض ، بمعنى أن الشيء الذى هو ساكن الآن ، لو فرضنا انه كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا ، لكانت تلك الحركة واقعة فى هذا القدر من الزمان .

ولتأمل ان يقول : هذا الكلام انما يصح لو كان تصويره بوجود الزمان موقوفا على تصور الحركة ، الا أن ذلك باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها ، بأن كان اعمى ، وكان جالسا فى بيت مظلم ، وقدرنا انه بالغ فى تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفوس ، فان هذا الانسان يجد المدة امرا مستمرا باقيا . والعلم بذلك ضرورى . وهذا يدل على انه سواء كان الحاصل هو الحركة أو السكون ، فان الزمان حاصل . وذلك يقدح فى كون الزمان عارضا من عوارض الحركة .

الثانى : ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال . والمثل ما لم يفرض زمانين يحصل فى أحدهما الأمر المنتقل عنه ، ويحصل فى الثانى الأمر المنتقل اليه ، فانه لا يمكن أن يعقل معنى الحركة والتغير . فثبت : ان تعقل ماهية الحركة موقوف على تعقل الزمان . ولو كان تعقل الزمان موقوفا على تعقل الحركة ، لزم الدور . وهو باطل .

الثالث : ان العقل كما يحكم بأن الحركة لا يمكن وقوعها الا فى زمان مخصوص ، فكذلك يحكم بأن السكون لا يمكن حصوله الا فى زمان مخصوص . وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للحركة على استحضار معنى السكون ، فكذلك لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للسكون ، على استحضار معنى الحركة ، بل يجد كون الزمان ظرفا للحركة والسكون بالسوية ولا يجد بين الأمرين تفاوتا البتة . واذا كان الأمر كذلك ، فقد بطل ما فكره « الشيخ » من أن كون السكون

متقدرا بالزمان ، تابع لكون الحركة متقدرة به .

قال الشيخ : « والحركات الأخرى يقدرها الزمان ، لا بانه مقدارها الأول ، بل بانه معها ، كالمقدار الذى فى الفراغ يقدّر خشبة الفراغ بذاته (ويقدر) (٧) سائر الأشياء بقوسطه . ولهذا يجوز أن يكون زمان واحد مقدار حركات فوق واحدة »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة ، استعملوا على صحة تولهم بحجة ثانية وهدريها : أن القول بأن الزمان مقدار الحركة ، يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها . ليست ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة ، الا أن هذا باطل ، فالقول بأن الزمان مقدار للحركة باطل . أما بيان الشرطية فمن وجهين :

الأول : إن مقدار الحركة معناه مقدار امتداد الحركة ومقدار استمرارها ومقدار بقائها ودوامها . وبقاء الشيء ودوامه إما أن يكون عبارة عن نفس الشيء أو عن كينية قائمة به . لأن العقل لا يقبل أن يقال : أن بقاء الشيء ودوامه أمر مبين عنه بالكلية . وإذا امتنع أن يكون بقاء الشيء ودوامه موجودا مبايناً عنه ، امتنع أن تكون كلية ذلك الدوام مباينة لذلك الشيء ، لأن كمية الدوام لا معنى لها ، الا أن ذلك الدوام وذلك الاستمرار الى حد معين . فثبت : أن مقدار كل حركة إما أن يكون عين وجود تلك الحركة ، وإما أن يكون صفة قائمة بها . وحينئذ يلزم أن يكون مقدار كل حركة مغايراً لمقدار الحركة الأخرى . فلو كان الزمان عبارة عن هذه المقادير ، لزم أن تكون كثرة الأزمنة الموجودة معا بحسب كثرة الحركات الموجودة .

والوجه الثانى فى تقرير هذا المعنى : أن يقال : الحركة ماهيتها أنها انتقال من حال الى حال آخر . وذلك يقتضى أن يكون الزمان الذى

(٧) ويقدر : سقط ع

حصلت فيه الحالة المنتقل عنها ، غير الزمان الذي حصلت الحالة المنتقل اليها . واذا كان كذلك ، فالحركة من حيث هي هي ، تكون مستقلة للزمان استلزاما بحسب ماهيتها وحقيقتها . والواجب لذاته يتمتع أن يكون لغيره ، فوجب أن تكون كل حركة فانها من حيث هي هي ، تكون مستقلة للزمان .

واذا ثبت هذا فنقول : اما أن يقوم زمان واحد بكل الحركات ، واما أن يقوم بكل واحد منها زمان على حدة . والأول باطل لوجهين :

الأول : أن قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال .

والثاني : أن الحركة المعينة اذا عدمت ، فقد عدم مقدارها ايضا . فالحركة الأخرى لما كانت موجودة ، كان مقدارها أيضا موجودا . فلو كان أحد المقدارين عين الآخر ، لزم كون المقدار الواحد محتوما موجودا . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أنه لابد وأن يقوم بكل حركة زمان على حدة . وذلك يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ليست ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة وجئت بأسرها دفعة .

وانما قلنا : أن ذلك باطل لوجهين :

الأول : انا نعلم بالبحينة أن هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ساعة واحدة ، لا ساعات كثيرة .

الثاني : أنه لو اجتمعت في هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة ، لكان لابد لجموع تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد ، يكون ظرفا لها بأسرها ، فتكون هي بأسرها حاصلة فيه . وذلك محال . لأن ذلك الظرف يكون أيضا حاصلا مع تلك الظروف . فيفتقر ذلك الظرف الى ظرف آخر ، ويلزم التسلسل . وهو محال . فثبت بما ذكرنا : أن القول بأن الزمان مقدار الحركة يفضي الى هذه الأباطيل ، فوجب أن يكون ذلك القول باطلا .

واذا عرفت هذا فنقول : أن الكلام الذي ذكره « الشيخ » في هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريرها : أن الزمان

عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم ، وعرض قائم بتلك الحركة فقط ،
 إلا أن ذلك المقدار ، كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذلك يقدر سائر
 الحركات المطابقة لتلك الحركة ، كما أن المقدار الموجود فى خشبة
 الذراع ، يقدر تلك الخشبة أولا بالذات ، ويقدر سائر الأشياء بواسطة
 كونه مقدارا لفلك الخشبة .

واعلم : أن هذا الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان :

الأول : أنا قد دللنا على أن الحركة من حيث هى حركة ، مستدعية
 للزمان ، وإذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان ، كانت جميع
 الحركات متساوية فى استلزام حصول الزمان . والحكم الثابت
 بالذات يمتنع أن يكون ثابتا بالعرض ، لما ثبت أن الواجب لذاته يمتنع أن
 يكون واجبا لغيره . وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : الزمان عارض لبعض
 الحركات بالذات وللباقي بالتبعية . وأيضا : قد بينا أنه لا معنى لمقدار
 الحركة إلا كمية دوامها واستمرارها . وقد ذكرنا : أن العلم الضروري
 حاصل فى أن كمية دوام الشيء يمتنع أن يكون صفة قائمة بشيء آخر
 مباينا عنه بالكلية .

والوجه الثانى فى بيان ضعف هذا الجواب : أن نقول :: انكم قسمتم
 تقدر الحركات الكثيرة بالزمان ، على تقدر الأجسام الكثيرة بمقدار
 الخشبة الواحدة . فنقول : أنه لا نزاع فى أن المقدار القائم بالخشبة المتى
 هى الذراع مغاير للمقدار (أ) القائم بالجسم الذى هو المذروع ، فانه
 من المحال أن يكون المقدار القائم بهذا الجسم ، عين المقدار القائم بالجسم
 الآخر . وإذا كان كذلك فقولوا : أن مقدار هذه الحركة مغايرة لمقدار
 تلك الحركة ، وأن لكل حركة مقدارا على حدة . وإذا كان الزمان عبارة
 عن مقدار الحركة ، ثم ثبت أن لكل حركة مقدارا على حدة ، لزم القطع
 بأن لكل حركة زمانا على حدة . وحينئذ يصير المثال الذى ذكرتموه حجة
 عليكم .

(أ) للمقدار بالجسم القائم بالجسم الذى : ص

قال الشيخ « وكما ان الشيء الذى فى العدد ، اما مبدؤه . كالوحدة (واما) قسيمه كالزوج والفرد ، واما معدوده . كذلك الشيء فى الزمان . منه ما هو مبدؤه كالآن . ومنه ما هو جزؤه كالماضى والمستقبل . ومنه ما هو معدوده ومقدره . وهو الحركة »

المتن : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثالثة . وتقريرها أن نقول : لو حصل لمقدار الحركة وجود ، لكان اما أن يكون حاصلًا فى الحال أو فى الماضى أو المستقبل . والأول باطل ، لأن الحال الحاضر لا يقبل الانقسام . والزمان منقسم . وحصول المنقسم فى غير المنقسم محال . والثانى والثالث محال لوجهين :

الأول : هو أن الماضى والمستقبل معدومان . ولا شيء من المعلوم بوجوده . ينتج : فلا شيء من الماضى والمستقبل بوجوده .

والثانى : هو أن الماضى هو الذى كان حاضرا ثم انقضى . والمستقبل هو الذى يتوقع حضوره ، الا أنه لم يحضر . ولكن الحاضر من الآتات المتتالية ، ليس الآن الذى لا ينقسم . فالماضى والمستقبل ليس الا الآتات الحاضرة ، فيلزم كون الزمان مركبا من الآتات المتتالية . وذلك عند التوهم محال . فثبت : أن مقدار الحركة لو كان موجودا ، لكان وجوده اما أن يكون فى الحال أو فى الماضى أو فى المستقبل ، وثبت أن كل هذه الأقسام باطل ، فيلزم أن يقال : لا وجود لمقدار الحركة . وهذا كلام قوى فى الإلزام على الفلاسفة .

واذا عرفت هذا فنقول : الكلام الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريره : أن يقال : ليس الآن جزءا من أجزاء الزمان ، بل هو مبدأ لحصول الزمان . وذلك لأن الآن شيء غير منقسم ، ثم انه بسيلانه وحركته يفعل الزمان ، كما أن النقطة تفعل بسيلانها وحركتها الخط . والزمان هو الذى ينقسم الى الماضى

والمستقبل ، فنسبة الآن الى الزمان ، نسبة المبدأ الى ذى المبدأ ، ونسبة
الماضى والمستقبل الى الزمان نسبة الزوج والفرد الى المجدد .

واعظم : ان هذا الجواب فى غاية الضعف ، وبيانه من وجوه :

الأول : انا قلنا : لو كان الزمان موجودا ، لكان عبارة عن آتات
متتالية . وذلك لأن الزمان عبارة عن الحال والماضى (٩) والمستقبل . أما
الحال فانه غير منقسم . وأما الماضى والمستقبل فهو الذى كان حاضرا
أو يتوقع حضوره ، فيكون أيضا غير منقسم . فلزم أن يكون الزمان عبارة
عن تتالى هذه الأمور الغير منقسمة . وذلك عند القوم محال . وما ذكره
فى معرض الجواب لا يدفع هذا الكلام ، فكان فاسدا .

الثانى : ان قولهم : الآن شىء غير منقسم ، فانه يفعل بمسيلاته
الزمان ، لكون الآن شيئا قائما بنفسه مستقلا بذاته ، ثم انه يفعل بمسيلاته
الزمان . وذلك بعينه رجوع الى مذهب « الامام افلاطون » من أن الزمان
جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه ، ثم انه تحصل له نسب متعاقبة متوالية
الى الحوادث ، وحينئذ يكون هذا اختيارا لهذا القول واعترافا بسقوط
قوله من قال : الزمان عبارة عن مقدار الحركة .

الثالث : اتكم زعمتم أن الآن طرقت للزمان وصفة قائمة (به)
كيف زعمتم : أن الآن هو الاصل والمبدأ ، وأن الزمان اتها حدث من
حركته ؟

ومن تأمل هذه الكلمات حق التأمل ، عرف شدة الاضطراب فيها .

**قال الشيخ « والجسم الدائىمى فى الزمان لا لذاته ، بل لآله
فى الحركة ، والحركة فى الزمان »**

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار

(٩) الماضى : ص

الحركة ، استدلووا على صحة قولهم بحجة رابعة . وهى : انا كما حكمتنا بأن هذه الحركة وجدت فى هذا الزمان ، فكذلك نحكم بأن هذا الجسم وجد فى هذا الزمان . ولا نجد فى العقل تفاوتاً بين قولنا : حصلت هذه الحركة فى هذا الزمان ، وبين قولنا : حصل هذا الجسم فى هذا الزمان . وإذا كان كذلك ، كان نسبة الزمان الى الحركة كنسبته الى الجسم ، وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة .

وإذا عرفت هذا فنقول : الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جواباً عن هذا الكلام . وتقريره : أن يقال : الجسم الطبيعي فى الزمان لا لذاته ، بل لأنه فى الحركة . والحركة فى الزمان . واعلم : أن هذا الكلام فى نهاية الضعف . وذلك لأن الزمان لما كان مقدار الحركة ، كان عرضاً موجوداً فى الحركة ، والحركة عرض موجود فى الجسم ، فيلزم أن يكون الزمان موجوداً فى الموجود فى الجسم ، فيلزم أن يكون الزمان موجوداً فى الجسم . وهذا البيان يظهر كون الزمان موجوداً فى الجسم ، ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجوداً فى الزمان . والبحث انما وقع عن معنى قولنا : الجسم موجود فى الزمان . والكلام الذى ذكره يقتضى كون الزمان موجوداً فى الجسم . وذلك من الأعاجيب .

قال الشيخ : « ثبوت الأشياء الثابتة من جهة ، وثبوت الأشياء الغير ثابتة من جهة ، والثابتة من جهة إذا أخذت من جهة ثباتها ، لم تكن فى الزمان ، بل معه . ونسبة ما مع الزمان وليس فى الزمان الى الزمان هو الدهر . ونسبة ما ليس فى الزمان الى ما ليس فى الزمان من جهة ما ليس فى الزمان الأولى (به) أن يسمى السرد . والدهر فى ذاته من السرد ، وبالمقياس الى الزمان : دهر (١٠) »

المفسر : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار

(١٠) انظر فى الدهر والسرد : الكتاب الرابع من كتاب المطالب العالمة من العلم الالهى تأليف الامام فخر الدين الرازى .

الحركة ، اسئلوا على صحة قولهم بحجة خامسة . وتقريرها : ان ذات الحق — سبحانه — منزّهة عن الحركة والتغير ، ثم اتا نعلم بالضرورة : أنه — سبحانه وتعالى — كان موجودا قبل وجود هذا اليوم ، وأنه الآن موجود مع هذا اليوم ، وأنه سيمقى بعد انقضاء هذا اليوم . ولما صدق عليه — سبحانه — أنه كان ، وأنه الآن كائن ، وأنه سيكون . ثبت : ان هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير .

وأينما : فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها . ثم انه يصحق عليها انها موجودة مع البارى — تعالى — دائمة الوجود بزوام وجوده . وكيف لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة فى اثبات واجب الوجود على أن المخلول لابد وأن يكون موجودا مع العلة وأن لا يكون متأخرا عنها البتة ؟ فثبت : ان مفهوم المعية حاصل ههنا ، مع أن الحركة والتغير ممتنعة الحصول ههنا . وذلك يدل على أن الأمر الذى لأجله يحصل معنى القبلية والمعية والبعدية ، حاصل فى الموضع الذى يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه . وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والبعدية والمعية ، لاتعلق له بالحركة .

واذا عرفت هذا فنقول : الفصل الذى ذكره « الشيخ » ههنا يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريره : ان يقال : نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان . ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر . ونسبة الثابت الى الثابت هو السرد . هذا حاصل هذا الكلام .

واعلم : أنه ليس فيه كبير فائدة . وذلك لأننا قد دللنا على أن المفهوم من القبلية والبعدية والمعية ، معنى حاصل فى هذا الموضع الذى لا تثبت معنى الحركة والتغير فيه . وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية ، لايتوقف على حصول الحركة والتغير . وهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب ، ولا دافع له الا أن يقول : انه — تعالى — واجب الوجود لذاته ، ممتنع المعدم لذاته ، لكنه ما كان موجودا قبل هذا اليوم وليس موجودا مع هذا اليوم ، ولا يبقى موجودا بعد هذا اليوم ، الا أن فساد هذا القول معلوم بالضرورة . لأن الذى

يصدق عليه أنه ما كان موجودا قبل هذه الساعة وليس موجودا مع هذه الساعة ، ولا يكون موجودا بعد هذه الساعة يكون علما محضا ونفيسا ضررا ، فالقول مع ذلك بأن واجب الوجود لذاته ، متمتع لذاته : جمع بين النقيضين — وهو معلوم النطللان بالبديهة —

ثم ان « الشيخ » لم يدفع هذا الكلام ، الا بأن قال : « نسبة الثابت الى المتغير مسماة بالدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت مسماة بالسرمد » وذكر هذا الكلام في هذا المقام ضعيف . وتبينانه من وجوه :

الأول : انه ما زاد على ذكر الألفاظ الهائلة . ومعلوم ان ذلك لا يدفع الحجة ببيته .

الثاني : انه لم يبين ان هذا الذى سماه بالدهر وبالسرمذ ، هل هو نفس هذه النسب المخصوصة او هو اثر آخر يقتضى حصول هذه النسب ؟ فان كان الأول فلم لا نقول في الزمان مثله . وهو انه لا حنى للزمان الا عين هذه القبلات والمعيات والبعديات ، من غير اثبات أثر آخر ؟ ولم زعم ان الزمان موجود يقتضى حصول هذه النسب ، ولم يقل : الدهر موجود يقتضى حصول هذه النسبة المخصوصة ؟ وما الفرق بين البابين ؟ اما الثانى وهو ان يقال : المسمى بالدهر والسرمذ موجود مخصوص يقتضى حصول هذه النسب ، فكان ينبغي ان يبين انه جوهر او عرض ؟ وان كان جوهر ، ف (هل) هو من الجواهر الجسمانية او من الجواهر المجردة ؟ وان كان عرضا ، فهو من أى اجناس الاعراض ؟ فان هذا البحث لا يصير معلوما الا بذكر هذه التفاصيل .

الثالث : انك زعمت ان نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر . ونقول : هذا الذى سميت به الدهر . اما ان يكون ثابتا او متغيرا . فان كان ثابتا . فالثابت اما ان يجوز جعله سببا لحصول النسب المتغيرة او لا يجوز . فان جاز فلم لا يجوز ان يقال : المقتضى لحصول نسب بعض المتغيرات الى البعض شئ ثابت في ذاته ؟ كما هو قول « الامام افلاطون » وان لم يجز فكيف جعلتموه سببا لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت والمتغير ؟ فان مثل هذه النسبة تكون متغيرة . واذا كان المسمى بالدهر ثابتا —

والثابت لا يجوز جعله سببا لحصول هذه النسبة المتغيرة ، ونسبة
الثابت الى المتغير ، نسبة متغيرة — لزم امتناع كون الدهر سببا لحصول
هذه النسبة . واما ان كان المسمى بالدهر أمرا متغيرا فى ذاته . فهل
يمكن جعله سببا لحصول النسبة مع الأشياء الثابتة أو لا يمكن ؟ فان
أمكن ، فلم لم يكن الزمان كافيا فى ذلك حتى لا نحتاج الى اثبات هذا
الدهر ؟ وان لم يمكن ، فكيف جعلتم الدهر المتغير فى ذاته سببا لحصول
النسبة بين الأشياء الثابتة ؟

واعلم : أن كلام « الشيخ » فى هذا الكتاب مشعر بأن الدهر شيء
ثابت فى ذاته . لأنه قال : « الدهر فى ذاته من السرد ، وبالتقياس
الى الزمان دهر » ومعناه : أن الدهر فى ذاته شيء ثابت غير متغير ،
الا انه اذا نسب الى الزمان الذى هو موجود متغير فى ذاته سمي
دهرا . وهذا تصريح بأن الدهر ثابت فى ذاته ، الا انه مع كونه كذلك ،
فانه يقتضى حصول هذه النسب المتغيرة . وفى ذلك اعتراف بأن الشيء
قد يكون ثابتا فى ذاته . ومع ذلك فانه يقتضى تقدير الأحوال المتغيرة
بالمقايير المخصوصة . واذا كان الأمر كذلك فهذا عين مذهب « الامام
أفلاطون » من أن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته ، الا انه يقتضى
تقدير هذه الأحوال المتغيرة بالمقايير المخصوصة .

فقد ظهر أن الناصرين اذهب « أرسطاطاليس » من أن الزمان مقدار
الحركة لا يمكنهم التوغل فى شيء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان ،
الا بالرجوع الى مذهب « الامام أفلاطون »

والأقرب عندى : أن الحق فى الزمان وفى المبدأ هو مذهب « الامام
أفلاطون » وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته . فان اعتبرنا نسبة
ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير ، سمي بالسرد .
من هذا الاعتبار ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات
والتغيرات . فذاك هو الدهر الداهر ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون
التغيرات متقارنة معه ، فذاك هو المسمى بالزمان . وأما قول « أرسطو »
بأن الزمان مقدر الحركة ، فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساده . وأما

مذهب « الأمام أفلاطون » فهو الى العلوم البرهانية اقرب ، وعن ظلمات
الشبهات أبعد . ومع ذلك فالعلم المتام بحقائق الأشياء ليس الا عند الله
— سبحانه وتعالى —

والمقوم دليل آخر على أن الزمان لا يجوز أن يكون مقدار الحركة .
وذلك باعتبار أن فرض عدم الزمان يوجب وجوده ، لأن كل ما عدم فانه
يكون عدمه بعد وجوده بمعنى بالزمان ، فيكون فرض عدم الزمان يوجب
فرض وجوده . وكل ما كان كذلك ، فانه واجب لذاته . فثبت : أن الزمان
واجب لذاته . فلو كان مقدارا للحركة وعرضا حالا فيها ، لكانت الحركة
شرطا لوجود ما هو واجب لذاته . وما كان كذلك كان الأولى أن يكون
واجبا لذاته ، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها . هذا خلف .

قال الشيخ : « الحركة على حصول الزمان . والمحرك علة
علة الزمان . فالمحرك علة الزمان ، ولا كل محرك حركة مستديرة ، بل
التي ليست بالقسر ، فقد صح أن الزمان قبل القسر » (١١)

التفسير : أما قوله « الحركة علة حصول الزمان » فهذا
باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : أن الحركة عبارة عن التغير من حالة الى حالة أخرى . وذلك
لا يعمل الا اذا كان زمان ما منه الحركة ، مغايرا لزمان ما اليه الحركة .
فثبت : أن الحركة مفتقرة الى تحقيق ماهيتها الى الزمان . فلو كانت الحركة
علة لحصول الزمان ، لكان الزمان مفتقرا الى الحركة . وحينئذ يلزم افتقار
كل واحد منهما الى الآخر . وهو محال .

(١١) عبارة عيون الحكمة : « الحركة علة حصول الزمان ، والمحرك
علة الحركة . فالمحرك علة الزمان . فالمحرك علة الزمان . ولا كل
محرك بل محرك المستديرة ، ولا كل محرك مستديرة ، بل التي ليست
بالقسر . فقد صح أن الزمان قبل القسر »

الثاني : لو كانت الحركة علة لحصول الزمان ، لوجب أن تكون كل حركة كذلك ، وحينئذ يلزم كون الأزمنة متعددة بحسب تعدد الحركات ، فيلزم حصول الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة . وهو محال .

الثالث : الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة . فلو قلنا : الحركة علة لحصول الزمان ، لكان معنى هذا الكلام : أن الحركة علة لبقاء نفسها ولدوامها . وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته ، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها . وهو محال .

الرابع : أنا وإن (١٤) فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات ، فإن صريح العقل يقتضي بقاء المدة والزمان . وذلك يدل على أن الزمان غنى عن وجوده عن الحركة . فثبت : أن قوله : « الحركة علة لحصول الزمان » ليس بصواب . وأما بقية الكلام فظاهر غنى عن التفسير .

(١٢) الرابع : أنا بينا وهو أنا وإن فرضنا : س

المفصل التاسع

فى

مبادئ الحركة

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

اثبات ان الحركة الدورية ارادية

قال الشيخ : « كل حركة عن محرك قسرى (١) فاما عن محرك طبيعى او نفسانى ، او ارادى . وكل محرك طبيعى فهو بالطبع يطلب شيئا ويهرب عن شيء . فحركته بين طرفين : متروك لا يقصد ، ومقصود لا يترك . وليس شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة . فان كل كل نقطة فيها مطلوبة ومهروب منها ، فلا شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة (٢) بطبيعى ، فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية . فالنفس علة وجود الزمان »

التفسير : الحركة اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية . والدليل على هذا الحصر : ان حركة الجسم لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها وموجب يوجبها . وذلك المؤثر اما ان يكون حالا فى الجسم او يكون مباينا عنه . اما الحال فيه فان لم (يكن) له شعور بالآثر الصادر عنه فهو الطبيعية ، وان كان له شعور بذلك الآثر فهو الارادة ، واما ان كان ذلك المحرك مباينا ، فذلك هو المتسر . فثبت : ان كل حركة هى اما طبيعية واما قسرية واما ارادية .

(٢) بهذه الصفة : سقط ع

(١) غير قسرى : ع

ثم نقول : الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيعية . والحليل عليه :
أن (فى) الحركة الدورية . كل نقطة يفارقها المتحرك ، فان هربه عنها
عين طلبه لها ، وحركته عنها عين توجيهه اليها . فلو كانت هذه الحركة
طبيعية ، لكان الهرب الطبيعى عن الشيء عين الطلب الطبيعى للشيء .
وذلك محال .

فثبت : أن الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيعية ، ويمتنع أيضا
أن تكون قسرية . لأن القسرية على خلاف الطبيعية . واذا امتنع كونها
طبيعية ، امتنع كونها قسرية ، ولما بطل هذان القسمان ثبت كونها ارادية .
أن الحركات الدورية كلها ارادية .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الجسم المستدير قد يكون
قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع ، ثم عند الوصول اليها
يصير هاربا عنها بالطبع . وذلك لا يوجب التناقض ، لأنه انها يكون
طالبا للوصول الى تلك النقطة ، فترك الوصول اليها . وانها يصير هاربا
عنها عند الوصول اليها . فالطلب والهرب لم يحصلا فى زمان واحد
ولا بحسب شرط واحد ، بل فى زمانين بحسب شرطين مختلفين ، وذلك
وذلك لا امتناع فيه ؟

والذى يدل على أنه غير متمنع وجوه :

الأول : انه لاتزاع فى أن الحركة المستقيمة قد تكون طبيعية ، ثم
ان الحجر النازل بالطبع يكون قبل وصوله الى حد معين فى تلك المسافة
يكون طالبا للوصول اليه . ثم عند وصوله اليه يصير هاربا عنه . فاذا
عقل عنه ذلك فى الحركة المستقيمة ، فلم لا يعقل مثله فى الحركة المستديرة ؟

الثانى : ان الطبيعة توجب السكون بشرط الحصول فى المكان
الطبيعى ، وتوجب الحركة بشرط الحصول فى المكان الغريب . فثبت :
ان كون الشيء الواحد موجبا لحالتين متضادتين بحسب شرطين مختلفين
فى زمانين متفايرين غير متمنع .

الثالث : ان عندكم الحركات الدورية ارادية . فقبل وصول الجسم

المستدير الى النقطة المعينة ، يكون الوصول اليها مطلوبا بالارادة . ثم عند الوصول اليها يصير ذلك الوصول اليه مهروبا عنه فى وقتين ، وعند شرطين بحسب الارادة . فاذا عقل كون الشيء الواحد مطلوبا مهروبا عنه فى وقتين ، عند شرطين ، بحسب الارادة ، فلم لا يجوز مثله بحسب الطبيعة ؟



قال الشيخ : « فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية . فالنفس علة لوجود الزمان »

التفسير : انه أثبت فيما تقدم : أن الحركة الحاملة للزمان حركة دورية ، وأثبت فيما تقدم : أن الحركة النورية ارادية ، (و) لزم من هذا أن يقال : الحركة الحاملة للزمان ارادية . ثم نقول : فاعل الحركة الارادية هو النفس . وهذا ينعكس أن النفس هى الفاعلة للحركة الارادية ، وثبت أن تلك الحركة الارادية هى الفاعلة للزمان . فالنفس فاعل فاعل الزمان . فنكون هى الفاعلة للزمان ، وهى العلة لوجود الزمان .

المسألة الثانية

فى

اثبات أن الجسم لا يتحرك لذاته

قال الشيخ : « كل حركة فلها محرك . لأن الجسم اما أن يتحرك ، لانه جسم ، او لا لانه جسم . فان تحرك لانه جسم ، وجب أن يكون كل جسم متحركا . فاذن حركته تجب عن سبب آخر اما قوة (فيه) . واما خارجة عنه »

التفسير : الكلام التام فى تقرير هذا المقام : أن يقال : الحركة لابد لها من مؤثر . وذلك المؤثر اما ذات المتحرك واما غيره . ويقتنع أن

تكون ذاته ، فيبقى أن تكون غيره . فنفترض في تقرير هذا الدليل الى اثبات مقدمات :

فالمقدمة الأولى : (هـ) ان الحركة لا بد لها مؤثر .

ونقول : الدليل عليه هو : ان الحركة لا يعقل كونها مستقلة بنفسها . مستبدة بذاتها ، لأنها نعت من نعوت الجسم ، وصفة من صفاته . ولا يعقل حصولها الا كذلك وكل ما كان كذلك فهو مفقتر في تحققه الى الغير ، وكل ما افتقر في تحققه الى الغير ، فهو ممكن لذاته ، فلا بد له من مؤثر . ينتج : ان الحركة لا بد لها من مؤثر .

والمقدمة الثانية : هي قولنا : يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته . وقد استدلل « الشيخ » عليها ههنا بأنه لو تحرك لأنه جسم ، لوجب أن يكون كل جسم متحركا . واعلم : أن هذا الاستدلال لا يتم الا بزيد تقرير . وهو ان يقال : الأجسام متساوية في الجسمية ، فلو كانت من حيث هي متساوية في الجسمية ، موجبة للحركة ، لكانت الأجسام بأسرها متساوية في الموجب ، ويلزم من استوائها في الموجب ، استوائها في الأثر . وهو الحركة . فالكلام الذي ذكره « الشيخ » لا يتم الا بتقرير هذه المقدمات .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

الأول : لم قلتم : ان الأجسام بأسرها متساوية في الجسمية ؟ وما الدليل على صحة هذه المقدمة ؟ وتقريره : أن العقول من الجسم أن ماهيته تقبل الأبعاد الثلاثة . ولا يلزم من الاستواء في قابلية الأبعاد الثلاثة ، الاستواء في تمام الماهية ، لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا بعد اشتراكها في بعض اللوازم . وأما تلك الماهية التي عرضت لها هذه القابلية ، فهي غير مشعور بها من حيث هي هي . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يعرف كونها متساوية في تمام الماهية ؟ فثبت : أن هذه المقدمة غير معلومة .

لا يقال : الدليل على استوائها في تمام الماهية : أنا نقسم الجسم

الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والخلوي والسفلي - ويورد القصة
أمر مشترك فيه بين الأقسام ، فوجب أن يكون كونه جسما - لأننى هو
المورد لهذا التقسيم - أمرا مشتركا فيه بين الكل .

لأننا نقول : هذا باطل . لما أنه يمكننا أن نقسم الأعراض الى الكم
والكيف وغيرهما ، ثم لم يلزم منه تماثل الأعراض فى تمام الماهية ، فكذا
ههنا .

السؤال الثانى : سلمنا أن الأجسام متماثلة فى تمام الماهية . لكن
لم قلتم : أنه يلزم من هذا القدر استواؤها فى جميع اللوازم ؟ والدليل
عليه : أن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية متساوية فى تمام الجسمية ،
ثم أنه لم يلزم أن يصح على الفلكيات ، كما صح على العنصریات .
وبالعكس . فكذا ههنا مثله . وعليكم حصر الاحتمالات ، ثم ابطالها بالدليل
القاطع لئتم دليلكم .

السؤال الثالث : ان المبدأ لتلك الحركة إما أن تكون فيه أو لا تكون
فيه . فان كان الأول ، فنقول : كما أن هذا الجسم اختص بهذه الحركة
المعينة ، فكذلك اختص بالقوة التى هى المبدأ لهذه الحركة المعينة ، فان وجب
أن يكون اختصاصه بتلك الحركة لأجل علة أخرى ، وجب أن يكون
اختصاصه بتلك العلة ، لأجل علة ثانية . ولزم التسلسل . وان عقل أن
يكون اختصاصه بتلك العلة ، لا لأجل علة أخرى ، فلم لا يجوز مثله فى
الحركة ؟ وأما ان قلنا : ان تلك الحركة انما حصلت فى ذلك الجسم بسبب
منفصل ، فنقول : اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الأثر من ذلك المباين دون
سائر الأجسام ، إما أن يكون لأجل أن ذلك الجسم أولى من غيره بذلك
القبول ، أو ليس كذلك . فان كان ذلك لأجل حصول تلك الأولوية ، عاد
الكلام فى سبب حصول تلك الأولوية . وان كان غير مشروط بحصول
تلك الأولوية ، فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الأثر دون
سائر الأجسام مع استواء جميع الأجسام فى القابلية ؛ ومع أنه ليس شىء
منها أولى بذلك القبول من الآخر ، يكون رجحانا لأحد طرفى الممكن على

الآخر من غير مرجح . وإذا عقل ذلك ، فلم لا يعقل مثله في أصل الحركة ؟ وهو أن يقال : أن تلك الحركة ترجح وجودها على غيرها لا بمرجح وحينئذ يبطل أصل هذا الدليل .

فهذا تمام الكلام على هذا الدليل .

واعلم : أن « الشيخ » لما أثبت أنه لا يجوز أن يكون الجسم متحركاً لذاته ، أنتج منه : أنه لا بد وأن يكون متحركاً بغيره . ثم أن ذلك الغير إما أن يكون حالاً فيه أو مباحيناً عنه ، فلا جرم قال : أن ذلك الشيء الآخر « إما قوة فيه وإما خارج عنه »

المسألة الثالثة

في

بيان أنه لا بد من انتهاء الحركات

إلى محرك أول ، لا يتحرك

قال الشيخ : « الحركات في كل طبقة (١) تنتهي إلى محرك أو لا يتحرك ، والا لاتصلت حركات بمحركات لا نهاية لها ، فانصلت أجسام بلا نهاية ، وكان لجملة حجم غير متناه . وهو محال »

التفسير : لو كان كل متحرك إما يتحرك لأن شيئاً آخر حركه إلى غير النهاية ، لزم إما الدور — وهو أن يكون تحرك هذا بذاك ، وتحرك ذاك بهذا . فيقتضي تقدم حركة كل واحد منهما على حركة الآخر . إما بالرتبة وإما بالزمان . وهو محال — وإما بالتسلسل — وذلك يقتضي وجود أجسام لا نهاية لها — وقد دللنا على أنه محال ، فلم يبق إلا أن يقال : هذه الحركات تنتهي إلى محرك لا يتحرك البتة ، أو كان متحركاً لكنه يكون متحركاً من تلقاء نفسه ، ولا يتحرك بغيره . وذلك هو المطلوب .

(١) طبقة : ع

المسألة الرابعة

فى

بيان أن القوة الجسمانية لا تقوى

على انفصال غير متناهية

قال الشيخ « ليس من شأن جسم من الأجسام أن يكون له قوة على أمور غير متناهية والا لكانت قوة الجزء مقابلة لشيء من ذلك الغير متناهى ، المفروض من مبدأ محدود ، أقل مما يقوى عليه الكل من ذلك الجدا ، فكان على متناه . وكذلك الجزء الآخر مجموعهما يكون على متناه »

التفسير : كل قوة حالة فى الجسم ، فانه يجب كونها منقسمة بسبب انقسام ذلك المحل . والكلام فى مباحث هذه المقنة سيأتى به فى مسألة اثبات النفس الناطقة .

وإذا عرفت هذا فنقول : جزء تلك القوة إما أن يقوى على التحرك والتأثير ، أو لا يقوى عليه البتة . والثانى باطل ، لأن جزاها أن لم يقو على التأثير البتة ، فحينئذ لا يكون جزء القوة ، قوة على شيء أصلا ، فحينئذ يلزم أن تكون القوة على الشيء غير قابلة للانقسام . وقد بيناه : أنها قابلة للانقسام . هذا خلف . فثبت : أن جزء القوة يقوى على التأثير .

ثم نقول : جزء القوة إما أن يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل ، أو لا يكون كذلك . والأول باطل ، والا لزم أن يكون الكل مساويا للجزء . وهذا محال . ولما بطل هذا نعين الثانى وهو أن يقال : جزء القوة لا يقوى على مثل ما تقوى عليه كل القوة ، وحينئذ يلزم أن يكون مقوى الجزء متناهيا ، ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء . وضعف المتناهى متناهى . فمقوى كل القوة الجسمانية يجب أن يكون متناهيا . وذلك هو المطلوب . ولقائل أن يقول : الكلام على هذه الحجة من وجوه :

الأول : لا نسلم أن القوة العاللة في المحيز يجب أن تكون منقسمة .
وذلك لأن بتقدير أن الجسم (كان) مركبا من الأجزاء التي لا تتجزى ، كانت
القوة القائمة بالجزء الذي لا يتجزأ ، لم يلزم كونها منقسمة ، لكننا بينا :
أن الحق هو اثبات الجزء الذي لا يتجزأ .

السؤال الثاني : هو أن التنطة الواحدة . كل واحدة منها شيء غير
منقسم . فنقول : هذا الشيء أن كان جوهرًا ، فقد ثبت الجوهر الفرد ،
وأن كان عرضا فمحله أن لم يكن منقسما . فقد ثبت الجوهر الفرد ، وأن
كان منقسما فحيثئذ يكون هذا اعتراضا بأن انقسام المحل لا يقتضى انقسام
الحال ، وحيثئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما أبدا ، أن تكون القوى
الجسمانية منقسمة .

(السؤال الثالث : هب أن القوى الجسمانية منقسمة ، وأن مقوى
الجزء لا بد وأن لا يكون مساويا لمقوى الكل . لكن لم قلتم : أن عدم
المساواة لا يحصل إلا إذا صار قمل الجزء منتظفا ؟ ولم لا يجوز أن يحصل
ذلك التفاوت (بفعل) يظهر (أن) يكون فعل الجزء ابطاء ، وكون فعل
الكل أسرع ، مع كون كل واحد منها باقيا أبدا ؟

السؤال الرابع : دليلكم معارض بدليل آخر . وهو : أن ذات هذه
القوة الجسمانية ، وكيفية تأثيرها في أثرها لا ينتهى الى وقت ، إلا ويمكن
إبقاؤه بعد ذلك ، والا فقد انتقل من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى .
وذلك محال . وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن هذه القوى الجسمانية ممكنة
البقاء في الذات وفي التأثير أبدا . وذلك يبطل قولكم .

قال الشيخ : « المحرك الأول الذى لا تنتهى قوته ، المن ليس
بجسم ولا في جسم . وليس بمحرك ، لأنه أول . ولا ساكن ، لأنه لا يقبل
الحركة . والساكن هو عادم الحركة زمانا له أن يتحرك فيه »

التفسير : انه أثبت فيها تقدم : أن الزمان ليس له أول ولا آخر ،
 وأثبت : انه مقدار الحركة ، والتج منها : اثبات خرجة الأزلية أبدية . ثم
 بين أن كل حركة غلابد لها من محرك . ثم بين أن المحرك لا يجوز أن يكون
 قسريا ، والا لزم اثبات اجسام لا نهاية لها . وذلك باطل . ولا يجوز أن
 يكون طبيعيا ، لما ثبت أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية .
 فالقوة القوية على تلك الحركة الأزلية الأبدية ، يجب أن لا تكون
 جسمانية . وذلك يدل على أن مؤجد هذه الحركة الأزلية الأبدية ، لا يمكن
 أن يكون جسما ولا حالا في الجسم أصلا . وهذا هو الطريق المشهور
 في اثبات أن متكر العالم الجسماني لا يكون جسما ولا جسمانيا . ولما ثبت
 ذلك يجب أن لا يكون متحركا ولا ساكنا .

أما أنه ليس بمحرك مظاهر . وأما أنه ليس بشئ كل ، فإلّا النسكون
 معتم الحركة عما من شأنه أن يتحرك . والذي من شأنه أن يتحرك هو
 الجسم أو الجسماني . فإذا لم يكن جسما ولا جسمانيا ، لم يكن من شأنه
 أن يتحرك ، وإذا كان كذلك ، امتنع كونه ساكنا .

المسألة الخامسة

في

بيان أن كل جسم فانه لا يتلك في ذاته عما يكون مبدءا للحركة

قال الشيخ : « الأجسام لا تخلو في طبيعتها من مبدء حركة .
 وذلك لأن كل جسم إما أن يكون قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي أو غير
 قابل . فان كان قابلا فهو قابل للتحرك المستقيم ، فلا يخلو إما أن يكون
 في طباعه مبدءا يميل الى مكانه الطبيعي أو لا يكون . لكننا شاهدنا بعض
 الأجسام في طباعها ميل الى جهة من الجهات . وكل ما اشتد الميل قاوم
 المحرك بالقسر حتى تتفاوت النسب بتفاوت ما فيها من قوة الميل . فان
 كان جسما لا ميل فيه قبل حركة قسرية . وكل حركة — كما علمت —
 في زمان ، كان لزمان تلك الحركة نسبة الى زمان حركة جسم ذي ميل
 في طباعه بالقسر ، يكون في مثله حركة جسم ذي ميل ، لو قدر نسبة مثله

نالى تلك نسبة الزمانين ، فيكون نسبة قسر مالا مقاومة فيه على نسبة قسر فى جسم ذى ميل . وهذا خلف . فالتن كل جسم قابل للتقل عن موضعه الطبيعى فيه مبدأ حركة »

التقسيم : اعلم : انا ندعى أن كل جسم فانه لا ينفك عن مبدأ حركة . والدليل عليه : أن كل جسم فانه لا بد وأن يكون حاصلًا فى حيز معين . اذا ثبت هذا ، فنقول : اما أن يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذى له مكانا ، أو لا يكون . اما الأول فهو الجسم الذى يقبل الانتقال عن حيزه المعين وأما الثانى فهو الجسم الذى لا يقبل الانتقال عن حيزه المعين . ونحن نبين أن كل واحد من القسمين ، لا بد (٣) وأن تحصل فيه قوة تكون مبدأ للحركة .

أما القسم الأول . وهو الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة . فالذى يبل على أنه لا بد وأن تحصل فيه قوة تكون مبدأ ميل معاق عن الحركة القسرية : أنا لو فرضناه خاليا عن الميل المعاق ، وقد فرضنا أن قاسرا قسره على الحركة . فملك الحركة اما أن تقع فى زمان ، أو تقع لا فى زمان . والقسمان باطلان ، فبطل القول بإمكان حصول تلك الحركة .

وانما قلنا : أنه يتمتع وقوعها فى زمان . لأن (٤) ذلك الجسم لو حصل فيه معاق ، لصارت تلك الحركة القسرية بطيئة .

ولنفرض جسما حصل فيه ميل معاق ، ولنفرض أن الجسم يتحرك مائة ذراع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل المعاق فى عشر ساعات ، ولنفرض أن الجسم الخالى عن الميل المعاق يتحرك مائة ذراع من المسافة فى ساعة واحدة ، فيكون زمان حركة الجسم الخالى عن المعاق عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك المعاق . ولنفرض جسما آخر حصل فيه معاق اضعف من معاوقة الأول بحيث تكون معاوقته عشر المعاوقة الأولى ، فتكون نسبة هذه المعاوقة الى المعاوقة الأولى ، نسبة

(٤) هو أن : ص

(٣) فان لا بد : ص

زمان حركة الجسم الخالى عن المعاودة الى زمان حركة الجسم الموصوف بالمعاودة . فيلزم أن تحصل حركة الجسم الموصوف بهذه المعاودة الضعيفة فى الساعة الواحدة . وكان يحصل حركة الجسم الخالى عن المعاودة فى الساعة الواحدة . فيلزم أن تكون حركة الجسم الموصوف بالمعاودة مساوية فى السرعة والبطء لحركة الجسم الموصوف بالمعاودة . وذلك محال . فثبت : أن القول بأن الجسم الخالى عن المعاودة ، تحصل حركته فى زمان : محال .

وأما أن يقال : أنه تحصل حركتها لا فى زمان . فذلك أيضا محال . لأن كل حركة ناتجة تقع على مسافة منقسمة ، فيحصل فى النصف الأول من المسافة نصفها ، ثم بعده يحصل فى النصف الثانى من المسافة ، النصف من تلك الحركة . ومتى حصلت بالقبلية والبعدية ، وجب حصول الزمان .

ثبت : أن الجسم الخالى عن مبدأ الحركة (هـ) ، لو قبل حركة قسرية ، لكان حصول تلك الحركة القسرية إما أن يكون فى زمان أو لا فى زمان ، وثبت فساد القسمين ، فوجب أن تكون هذه الحركة بمنزلة .

ولمناقض لن يقول : السؤال على ما ذكرتم من وجهين :

السؤال الأول : أن الدليل الذى ذكرتم ، أننا يتم لو كانت الحركة لا تستحق الزمان إلا بسبب المعاودة . وذلك باطل . بل الحركة تستحق لذاتها قدرا من الزمان وتستحق بسبب الميل المعاق قدرا آخر . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يلزم أن تكون الحركة الخالية عن المعاق مساوية فى الزمان للحركة الحاصلة مع المعاودة الضعيفة . وتقام الكلام فى تقرير هذا السؤال قد ذكرناه فى مثل هذا الدليل فى مسألة الخلاء ، فلا فائدة فى الإعادة .

السؤال الثانى : هو أن الميل المعاق قد يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية ، فيصير حاصل كلامكم : أن الشيء إذا كان خاليا عن

المعاوق كان ممتنع الحصول ، ويكون شرط امكان حصوله أن يكون الأمر المعاند له والثانى له حاصلا . وذلك خلاف المقتضى . فان الشيء عند عدم الثامى والمعاوق ، يكون اولى بالحصول منه حال قيام الثامى والمعاند .

قال الشيخ : « فان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه الطبيعى ، فلأجزائه نسبة الى أجزاء ما يحويه ، او ما يكون محويا فيه ، لنسب واجبة لذاتها . ان ليس بعض الأجزاء التى تفرض فيه اولى بملاقاة عديدة او موازاة عديدة من بعض . فالن فى طباعها أن يعرض لها تبدل هذه المناسبات ، فهى قابلة للنقل عن وضعها . ثم نبرهن بذلك البرهان : ان لها مبدءا حركة وضعية مستديرة »

التفسير : لما بين أن الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة لا بد وأن يكون فيه مبدءا حركة ، انتقل الى بيان أن الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، يجب أيضا أن يحصل فيه مبدءا حركة . وتقريره : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط . وكل جسم بسيط ، فانه يكون قابلا للحركة المستديرة . وكل ما يقبل الحركة المستديرة ، فلا بد وأن يكون فيه مبدءا حركة . ينتج : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، ففيه مبدءا حركة . فهذه مقدمات ثلاث ، لا بد من تقريرها :

(اما) المقدمة الأولى : فقد أهملها « الشيخ » ولا بد من ذكرها . فنقول : الدليل على أن الأمر كذلك هو : أن الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، لو كان مركبا لكان قابلا للانحلال والتفرق . لكن الانحلال لا يحصل الا بالحركة المستقيمة ، فلو كان الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة مركبا ، لكان قابلا للحركة المستقيمة . وذلك محال . ولقائل أن يقول : هذا بناء على أن الجسم الذى حقيقته مؤلفة من اجسام مختلفة الطبائع ، تكون قابلة للانحلال . وذلك ممنوع ، فلم

لا يجوز أن يقال : تلك الأجسام ، وإن كانت مختلفة الطوائع ، إلا أن حقيقة كل واحد منها يقتضى لمينها ولذاتها أن تكون متصلة بالأخرى ؟ وعلى هذا التقدير ، فإنه لا يكون شكله هو الكرة . فلو اقتضت أن يكون هو متصلا بالآخر وملتصقا به ، لوجب أن لا يكون شكله هو الكرة ، وحينئذ يلزم أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتبويض . وذلك محال . فثبت بما ذكرنا : أن كل مركب ، فإنه يقبل الاتحاد . وحينئذ يتم الدليل المذكور .

وأما المعضة الثانية : وهى قولنا : أن كل جسم بسيط ، فإنه يعبل الحركة المستديرة فالدليل عليه : أن ذلك الجسم لابد وأن يحيط به شئ . وإن لم يكن كذلك ، فلا بد وأن يكون هو محيطا بشئ . وإذا كان الأمر كذلك ، فلنفرض دائرة فى هذا الجسم ، ولنفرض أن نقطة معينة فى تلك الدائرة تسامت نقطة معينة فى الأرض ، وكل ما يصح على تلك للنقطة ، أن تسامت النقطة المعينة من الأرض ، وجب أن يصح على مسائر النقط المفترضة فى تلك الدائرة ، أن تسامت تلك النقطة المعينة من الأرض . ضرورة أن كل ما صح على (شئ صح على) مثله . ومتى ثبت هذا الجواز ، ثبت كون ذلك الجسم قابلا للنقل المستدير .

ولقائل أن يقول : هذا يقتضى بأمور :

أولها : أن الجزء المفترض فى عمق ثخن الفلك ، مساوى فى الماهية للجزء المفترض فى سطحه ، ثم لم يلزم (منه) صحة قيام كل واحد منهما مقام الآخر فى كونه فى العمق وفى السطح . فكذا ههنا .

وثانيها : أن مقعر كل فلك قد يكون مساويا لمحده فى تمام الماهية ، والا لزم كون الفلك مركبا ، ثم لم يلزم من كون مقعره ماسا لجسم ، صحة أن يكون محده ماسا لذلك الجسم ، فكذا ههنا .

وثالثها : أن الحيوانية الحاصلة فى الفرس مساوية للحيوانية الحاصلة فى الإنسان . ثم انه لم يلزم منه أن يصح على حيوانية الفرس ، ما يصح على حيوانية الإنسان . فكذا ههنا .

ورابعها : ان عندكم ماهية الله — تعالى — عين وجوده . ثم زعمتم : ان الوجود طبيعة واحدة من حيث انه موجود ، ثم انه لم يلزم (مثله) ان يصح على ذات البارئ — تعالى — ما يصح على الموجودات العارضة لماهيات الممكنات . فكذا ههنا .

فان قلتم : ان الصحة حصلت في الكل ، الا ان الامتناع انما ثبت بسبب امر خارج . نقول : فجزوا مثله في هذه المسألة . وتقريره : انكم لما بينتم ان هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية ، فلعل هيولى تلك الجسمية ماتمة من صحة الحركة ، كما ان الجسمية وان كانت قابلة للخرق والالتام مطلقا ، الا ان خصوصية هيولى كل تلك ، مائتة منهما ، فكذا ههنا .

والثالثة الثالثة : وهي في بيان انه لما كان قابلا للنقل المستدير ، وجب ان يحصل فيه مبدأ الحركة . فلجبرهان عليها : عين ما ذكرناه في الجسم القابل للحركة المستقيمة ، فثبت بها ذكرناه : ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، فهو بسيط ، وثبت : ان كل بسيط فانه قابل للحركة المستقيمة ، وثبت : ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، فانه لا بد وان يكون قد حصل فيه مبدأ حركة . فثبت : ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، فانه لا بد وان يحصل فيه مبدأ حركة .

ولقائل ان يقول : ان الدليل الذي ذكرتم فانه يقتضى ان يكون كل ذلك ، فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق . وايضا : لان النقط المفترضة في ذلك المدار متشابهة . وكل ما يصح على الشيء صح (على) مثله ايضا . فوجب ان يكون جرم الفلك قابلا لكل واحدة واحدة من هاتين الحركتين . وايضا : يلزم ان يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب ، ومن الجنوب الى الشمال بعين هذا الدليل . وايضا : فالمدارات المختلفة التي يمكن ان يتوهم حصولها في الفلك غير متناهية ، فوجب ان تكون كلها ممكنة . واذا كانت واحدة من هذه الحركات المختلفة الغير متناهية ممكنة ، وجب ان يحصل في جرم الفلك بحسب كل واحد منها ميل معاوق . وحينئذ يكون قد حصل في الفلك ميول متعاقبة

• مانعة غير ممانعة . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع حصول الحركة فيه
معلى هذا نفس ما ذكرتموه . بأن يكون دليلا على وجوب كون الفلك مساكنا ،
أولى من أن يكون دليلا على وجوب كونه متحركا ، فكل من كسلككم
باطلا .

السؤال الثاني : لن كرة النار ، كرة بسيطة . وكذلك بحرة الهوليد
وكرة الماء وكرة الأرض . وعين ما ذكرتموه قلتم في هذه البسائط ، فوجب
أن تكون كل واحدة من هذه الكرات متحركة بالطبع على الاستدارة .
وذلك باطل .

السؤال الثالث : انكم اثبتتم أن الجسم الذي لا يقبل الحركة
المستقيمة ، وجب أن يكون قابلا للحركة المستديرة . وهذا القدر لا ينفي
إلا أن هذا الجسم ليس فيه نبوة عن قبول الحركة المستديرة ، ولا ممانعة
عنها . وحصول الامكان بهذا التفسير لا يتوقف على حصول الميل المعاقع ،
لأن حصول هذا الامكان إنما ثبت للجسم لذاته ، وما ثبت بالذات امتنع
كونه بالغير . فاما القبول الذي يعتبر في حصوله حصول الميل المعاقع ، فذاك هو
القبول التام . ولا يمكن اثباته الا بعد معرفة أن الميل المعاقع حاصل .
فلو اثبتنا الميل المعاقع بهذه القابلية ، لزم الدور .

ومثال هذه المغالطة : أن يقال : ثبت بالدليل أن القطن قاطل للاحتراق .
ثم قال : والاحتراق لا يمكن حصوله الا عند ملاقات النار ، ولما ثبت أن
كل قطن هو قابل للاحتراق ، وثبت أن قبول الاحتراق لا يحصل الا عند
ملاقاة النار ، لزم أن يقال : أن كل قطن فانه حصلت فيه ملاقات النار .
وكما أن هذا الكلام غاسد ، فكذلك ما ذكرتموه . فنثبت : أنه مغالطة
صرفة .

قال الشيخ : « وكل جسم ففيه مبدأ حركة . لها مستقيمة
وأما مستديرة »

١٠ التفسير : لما بين أن الجسم اما أن يكون قابلا للحركة المستقيمة ،
واما أن لا يكون . ثم بين أنه لابد وأن يحصل في كل واحد منهما ما يكون
مبدا للحركة ، لا جرم أتبعه بذكر النتيجة . وهو قوله : فكل جسم
مانه لابد وأن يحصل فيه مبدا حركة . اما مستقيمة واما مستديرة .
اما مبدا الحركة المستقيمة ففي الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة .
واما مبدا الحركة المستديرة ففي الجسم الذى لا يقبل الحركة
المستقيمة ■

المسألة السادسة

فى

بيان أن الجسم البسيط يتمتع ان يجتمع فيه مبدا
الحركة المستقيمة مع مبدا الحركة المستديرة

قال الشيخ : « ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط
مبدا حركتين مستقيمة ومستديرة . او يكون ما هو للذات مبدا حركة
مستقيمة ، هو بعينه فى حالة أخرى مبدا حركة مستديرة ، لا كما يكون
فى حالة أخرى مبدا سكون . لأن السكون غاية الحركة المستقيمة . اذ
فد علمت ان الحركة المستقيمة هرب وطلب . هرب عن مكان غير طبيعى ،
وطلب لمكان طبيعى . وعلمت : ان الجهات محدودة ، وعلمت ان الامكنة
الطبيعية للأجسام البسيطة محدودة . فاذا انتهت حركته بحصوله فى
مكانه الطبيعى ، استحال ان يتحرك عنه ، فيكون مكانا غير طبيعى مهروبا
عنه ، وغير ملائم له فيسكن ، فيكون سكونه غاية لحركته . واما الحركة
المستديرة فليست من حيث هى حركة مستديرة ، غاية للحركة المستقيمة ،
ولا نفس علم لها ، بل امر زائد «حتاج الى مبدا آخر »

١١ التفسير : الجسم الواحد يتمتع ان يجتمع فيه مبدا ميل مستقيم ،
ومبدا ميل مستدير معا . والدليل عليه : أن الميل المستقيم من جهة الى

جهة يقتضى التوجه نحو الجهة المنتقل اليها . وأما الميل المستدير فانه يقتضى عدم التوجه الى تلك الجهة ، بل الانصراف اليها ، فهذان الميلان يوجبان أمرين متغايرين ، فوجب أن يكون الجمع بينهما محالا .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه ثلاثة :

الأول : انكم قلتم : شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول ميل . معاقب عن تلك الحركة ، بذلك الجسم ، فقد جعلتم حصول الشئ مشروطا بما يقتضى تعويقه والمنع منه . فكيف زعمتم فى هذا المقام : أن الجمع بينهما محال ؟

والجيب أن يجيب عنه فيقول : هناك انما جوزنا الجمع بين المعاقبين ، لأن عند اجتماعهما ينكسر اثر كل واحد منهما بالأثر الآخر ، فيحصل اثر متوسط بين الأثرين — وهو الحركة البسيطة — وهذا انما يعقل فى الأثر الذى يقبل الأشد والأضعف . فاما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة المستقيمة . والميل المستدير ، فانه يوجب الحركة المستديرة . والاستقامة والاستدارة لا يقبلان الأشد والأضعف . فيمتنع أن يقال : ان عند اجتماعهما يحصل اثر متوسط بين الاستقامة والاستدارة . فظهر الفرق .

السؤال الثانى : لم قلتم : انه لا يجوز تركيب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة ؟ وأما قوله : ان اجتماعهما يقتضى اجتماع التوجه الى الشئ والهرب عنه . وهو محال . لنا : هذا ينتقض بأمور خمسة :

أحدها : بحركة المعجل . فانها مركبة من الحركة المستقيمة ، والحركة المستديرة .

وثانيها : الكرة التى تضرب بصولجان . فان حركتها تكون مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة .

ثالثها : الكرة التى ترى من شاهق الجبل ، فانها تنزل وتكون فى حال نزولها مستديرة .

ورابعها : كرة الثوابت . فانها لذاتها متحركة من المغرب الى المشرق . وبالقسر متحركة الى المغرب . والتوجه الى احدى الجهتين ،

الانصراف عن الجهة المتأيلة لها . فهنا لما كانت هذه الكرة متحركة لذاتها إلى المشرق ، ومتحركة بتحريك الفلك الأعظم إلى المغرب ، كانت هذه الكرة أبدا متوجهة إلى الجهة ومنصرفة عنها . وذلك محال .

قالوا : وهنا الطبيعة الواحدة لم تقتض التوجه إلى جانب وللصرف عنه ، بل الطبيعة المخصوصة به ؛ توجب التوجه إلى جانب ، والقسر للعائد يقتضى التوجه إلى جانب آخر . إما فى مسالتنا هذه ، فإنه يلزم من كون الطبيعة الواحدة (أن تكون) مقتضية للتوجه ، والصرف عنه معا . وذلك محال . فظهر الفرق .

ثالثا : التوجه إلى جهة والانصراف عنها . إما أن يكون الاجتماع بينهما محالا ، أو لا يكون . فإن كان ذلك محالا ، امتنع حصوله . سواء (كان) حصولا بالطبع أو بالقسر أو احداهما بالطبع والآخر بالقسر ، وحينئذ يبطل القول فى حركة فلك الثوابت . وإن كان ذلك غير محال فى الجلة . وحينئذ نقول : فلم لا يجوز أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه والصرف معا ؟ وذلك لأن هذه القضية الضعيفة إنما صارت مقبولة ، لتبادر العقل والوهم إلى أن الاجتماع بين التوجه إلى جهة وبين الانصراف عنها محال . وإذا لم يكن ذلك محالا ، فحينئذ لا يظهر أن الطبيعة الواحدة يمتنع كونها موجبة للتوجه والصرف معا .

و خامسها : السبيكة الخدابة . فإنها مستديرة الحركة مع أنها بالطبع متحركة بالاستقامة .

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : الأجرام الفلكية وإن كانت مستديرة الحركة إلا أنها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة ؟ ثم إن طبائعا المعينة توجب كونها متحركة بالاستقامة بشرط كونها حاصلة فى الأحياء الخارجة عن أمكنتها الطبيعية ، وتوجب كونها متحركة بالإستدارة ، بشرط كونها حاصلة فى أمكنتها الطبيعية ، ولا يمكن أن تكون الطبيعة الواحدة موجبة أمرين متضادين فى وقتين مختلفين بحسب شرتين مختلفين ، فما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم هذا الدليل . ثم المثال المشهور

لهذا : (وهو) أن طبيعة كل واحد من العناصر الأربعة يقتضى كونه متحركاً ، بشرط كونه حاصلًا فى الحيز الغريب ، وتقتضى كونه ساكنًا بشرط كونه فى الحيز الملائم . فإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أيضا ما ذكرناه ؟

و « الشيخ » فرق بين الصورتين بأن قال : ان الحركة المستقيمة توجه الى حيز معين ، وإنما يكون توجهها الى ذلك الحيز ، ان لو كان ذلك الحيز بحيث متى يوصل الجسم اليه ، سكن فيه واستقر فيه . اذ لو لا سكونه فيه ، لما كان الوصول اليه مطلوباً . واذا كان الأمر كذلك ، كان السكون فى ذلك الحيز غاية لتلك الحركة ومطلوباً منه ، بخلاف الحركة المستديرة ، فانه لا يمكن أن يقال : غاية الحركة المستقيمة هى حصول الحركة المستديرة ، فلا جرم امتنع أن يقال : ان طبيعة الفلك تقتضى الحركة المستديرة ، بشرط كون ذلك الفلك حاصلًا فى ذلك الحيز الغريب ، ويقتضى الحركة المستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلًا فى الحيز الملائم . فظهر الفرق بين البابين .

هذا تقرير الفرق الذى ذكره « الشيخ »

ولقائل ان يقول : انا ما ذكرنا هذه الصورة لأجل أن نقيس عليها هذه المسألة ، فانكم استدللتم على امتناع أن يحصل فى الجسم ما يكون مبدأ للحركة المستقيمة والحركة المستديرة معا . فقلتم : الحركة المستقيمة توجه الى الجهة المنتقل اليها ، والحركة المستديرة صرف عنها . وكون الشيء الواحد متوجها الى الشيء ومنصرفا عنه دفعة واحدة محال . فلا جرم امتنع أن يحصل فيه ما يكون مبدأ للأمرين معا .

قلنا : لانزاع أن كون الشيء الواحد متوجها بالطبع الى شيء ومنصرفا عنه بعينه بالطبع فى زمان واحد ، أمر متنع الوجود ، لكن لم لا يجوز أن يقال : ان تلك الطبيعة توجب التوجه نحو تلك الجهة بحسب شرط مخصوص والانصراف منها فى وقت آخر بحسب شرط آخر ؟ وعلى هذا التقدير فلا يلزم الجمع بين النقيضين . وهذا هو السؤال الذى أوردناه . ولما لم تقيموا دليلا قاطعا على أن هذا الاحتمال محال ، فانه لا يتم دليلكم ، وبمجرد الفرق بين هذه المسألة وبين المثال الذى ذكرناه لا يندفع هذا

الاحتمال . مثبت : أن بتقدير أن يصح الفرق الذى ذكره ، فانه لا ننفع هذا السؤال ، ولا يتم دليلكم البتة .

ثم نقول : ان الفرق الذى ذكرتموه ضعيف ايضا . وذلك لأن السكون عندكم عدم الحركة ، واذا لم يبعد أن يكون عدم الشيء وارتفاعه وزواله . غاية لذلك الشيء ، فكيف يستبعد كون الحركة المستديرة غاية لحركة مستقيمة ؟

فان قالوا : لما حصلت الحركة المستقيمة فى العناصر بدون أن نعقبها الحركة المستديرة ، علمنا : أن الحركة المستديرة لا تكون غاية للحركة المستقيمة .

قلنا : الحركة المستقيمة الصاعدة ماهيتها مخالفة للحركة المستقيمة الهابطة . واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : بتقدير أن يخرج الفلك عن حيزه الملائم ، فانه يعود بالحركة المستقيمة الى حيزه الملائم ، فكانت تلك الحركة المستقيمة مخالفة بالماهيات للحركات المستقيمة التى للعناصر . واذا كان الأمر كذلك ، فانه لا يلزم من قولنا : الحركات المستقيمة التى للعناصر ليس غايتها هى الحركة المستديرة ، أن يقال : الحركة المستقيمة التى تحصل لجرم الفلك يمنع أن تكون غايتها : هى الحركة المستديرة . فان الأشياء المخلفة فى الماهيات لا يبعد اختلافها فى اللوازم والآثار .

فهذا تمام الكلام فى تقرير هذا البحث .

ولنرجع الى تقسيم لفظ الكتاب .

اما قوله : « ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة » فالمراد منه : أنه يمتنع أن يحصل فى الجسم الواحد ما يقتضى كونه مستقيم الحركة ومستديرها معا .

واعلم : أن ذلك ظاهر . والا لزم الجمع بين التوجه الى الجهة والصرف عنها . وانه محال . واما قوله « أو يكون ما هو بالذات مبدأ لحركة مستقيمة هو بعينه فى حالة أخرى مبدأ حركة مستديرة » ان المراد منه ما ذكرناه فى السؤال . وهو أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : الطبيعة

الفلكية توجب الحركة المستقيمة بشرط حصول الفلك في الحيز الغريب والحركة المستديرة بشرط حصوله في الحيز الملائم له ؟ وأما قوله : « لا كما يكون في حالة أخرى مبدأ سكون » فاعلم : أن المراد منه : أن الطبيعة الواحدة تكون مبدأ للحركة في حال . وهي كونه حاصلًا في الحيز الغريب ، ومبدأ للسكون في حالة أخرى . وهي كونه حاصلًا في الحيز الملائم . فهذا جائز . وزعم : أن هذا وإن كان جائزًا ، إلا أنه يمتنع كون الطبيعة الواحدة مبدأ للحركة المستقيمة في حال ، ومبدأ للحركة المستديرة في حال أخرى . وأما قوله : « لأن السكون غاية الحركة المستقيمة » فاعلم : أنه لم يشتغل بأقامة الدلالة على امتناع ذلك الاحتمال ، وإنما اشتغل بالفرق بين الصورتين ، فقال : السكون غاية للحركة المستقيمة . والدليل على أن الأمر كذلك : أن الحركة المستقيمة هرب عن مكان غير طبيعي ، وطلب لمكان طبيعي . فإذا انتهت حركته إلى الحصول في ذلك المكان الطبيعي ، استحال أن يتحرك عنه بالطبع ، وإلا لكان ذلك المكان غير طبيعي ، بل يكون مهروبًا عنه غير ملائم ، مع أننا فرضناه مكانًا طبيعيًا مطلوبًا بالذات لملائها . هذا خلف . فإذا ثبت أنه لا يتحرك عنه بالطبع وجب أن يسكن فيه . وإذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك السكون غاية لتلك الحركة المستقيمة . وإذا كان الأمر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين في وقتين مختلفين . أما الحركة المستديرة فليست هي غاية للحركة المستقيمة ولا هي عدم لها ، بل أمر رائد ، نحتاج إلى مبدأ آخر .

فظهر : أن حاصل هذا الفرق يرجع إلى حرف واحد ، وهو أن السكون غاية للحركة المستقيمة ، فلا يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون . أما الحركة المستديرة فإنها ليست غاية للحركة المستقيمة ، فلا جرم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لها معًا . فظهر الفرق . إلا أننا ذكرنا : أن هذا الفرق ضعيف . لأن الحركة المستقيمة في الأجسام غايتها السكون ، لا الحركة المستديرة . وأما الحركة المستقيمة في الأجسام الفلكية ، فغايتها الحركة المستديرة ، لا السكون . فثبت : أنه لا فرق بين البابين .

فان لدعيتم انه لا يجوز أن يقال : غاية الحركة المستقيمة فى الأجرام
 الفلكية هى الحركة المستديرة . فذلك غير (محل) النزاع . وأيضا : لم يهتبه أنه
 ظهر هذا الفرق ، الا أنه لما ثبت أن الطبيعة الواحدة توجب حصول
 الضدين فى وقتين مختلفين ، بحسب شرطين مختلفين ، اذ كان أحدهما
 غاية للآخر ، فلم لا يجوز أيضا توجيهها لى صورة أخرى . وان لم يكن
 أحدهما غاية للآخر ؟ فثبت : أن هذا الكلام لا يكفى فى ابطال السؤال
 المذكور .

قال الشيخ : « فلذا استحال أن يكون فى جسم واحد
 ميلان طبيعيتان اثنتان ، أو يكون أحد الميادين مؤديا الى الثانى ، لزم أن يكون
 الجسم الطبيعى ، اما مخصوصا بمبدأ حركة مستقيمة أو مخصوصا بمبدأ
 حركة مستديرة »

التفسير : لما أقام الدلالة على امتناع أن يحصل فى الجسم ما يكون
 مبدأ للميل المستقيم والمستدير معا ، ثبت : أن الجسم لابد وأن يحصل
 فيه مبدأ حركة مستقيمة فقط ، أو مبدأ حركة مستديرة فقط . فظهر : أن
 الجمع بينهما محال .

المسألة السابعة

فى

بيان أقسام الحركات

قال الشيخ : « وكل حركة مستقيمة فهى متحددة بالمتحرك ، بالحركة
 المستديرة تحدد بالقرى والبعد ، وكل حركة مستقيمة ، فاما الى المركز
 والوسط ، واما عن المركز الى المستديرة . واما المستديرة فهى حول
 المركز . وكل حركة بسيطة (طبيعية) فاما على الوسط ، أو من الوسط
 أو الى الوسط »

التفسير : قد دللنا على ان جهات حركات الأجسام المستقيمة انما تتحدده بجسم آخر ، أى يتحدد القلوب منه بمحيطه والبعد عنه بمركزه .
واذا كان كذلك فالحركات اما من الوسط وهى الحقيقة الصاعدة ، او الى الوسط وهى الثقيلة الهابطة ، او على الوسط وهى حركات الأجرام المستديرة الحركة .

المسألة الثامنة

فى

بيان ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف

قال الشيخ : « والتى على الوسط لا تنسب الى خفة ولا الى ثقل »

التفسير : وتقريره : أن المتحقق هو الهابط بالطبع ، والخفيف هو الصاعد بالطبع . وقد دللنا على أن الفلك يتحرك بالطبع على الاستدارة ، ودللنا على أن الذى يكون متحركا بالطبع على الاستدارة يمتنع أن يكون طبيعة موجبة للصعود أو للهبوط . واذا كان كذلك وجب أن لا يكون ثقيلًا ولا خفيفًا .

وكان « أرسطوطاليس » يقول : الفلك لا يتحرك الى الوسط ، ولا عن الوسط . وكل ما هو لا يتحرك الى الوسط ، ولا عن الوسط ، فهو لا ثقيل ولا خفيف . ينتج : أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف .

المسألة التاسعة

فى

احكام الثقيل والخفيف

قال الشيخ : « والتى من الوسط فتنسب الى الخفة ، والتى الى الوسط فتنسب الى الثقيل . وكل واحد من الخفيف والثقيل ،

أما غاية وأما دون غاية . فالثقل المطلق بالغاية هو الذى الى حاق (٦)
الوسط ، وهو الأرض ، ويليه الماء . والخفيف (المطلق) الذى الى حاق
المحيط ، وهو النار ويليه الهواء .

القصير : الخفيف هو الجسم الذى يتحرك بالطبع من الوسط .
والثقل هو الجسم الذى يتحرك بالطبع الى الوسط . ثم نقول : كل واحد
من الثقل والخفيف . إما ان يكون فى الغاية أو دون الغاية . والثقل
المطلق فى الغاية هو الذى يطلب حقيقة مركز العالم . وهو الأرض .
والثقل الذى دون الأرض هو الماء . بدليل : أن الأرض ترسب فى الماء
والماء يطنو عليها . والخفيف المطلق هو الذى يطلب الالتصاق بالسطح
الداخل من الفلك . وهو النار ، ويليه الهواء . والدليل عليه : أن النار
تعلو على الهواء .



هذا هو الكلام المذكور فى الكتاب . وفيه أبحاث :

البحث الأول : لماتل أن يقول : مركز العالم نقطة فى وسط كرة
العالم . والنقطة لا تقبل القسمة . فكيف يعقل أن يقال : الأرض طالبة
لأن تحصل فى تلك النقطة ؟ وجوابه : أن طبيعة الأرض لا توجب حصول
ذلك الجسم فى تلك النقطة ، بل توجب أن ينطبق مركز ثقل هذا الجسم
على مركز العالم . فهذا هو المراد من قولنا : الجسم الثقيل يطلب الحصول
فى المركز . ثم يتفرع على هذا البحث ، بحث آخر ، وهو أن مركز الثقل
غير مركز الحجم والمقدار . وإذا كان كذلك ، فكيف انتقل جزء من أجزاء
الأرض من أحد جوانب الأرض الى الجانب الثانى منها فإنه ينتقل مركز
ثقلها من نقطة الى نقطة أخرى . وذلك يقتضى أن تتحرك كلية الأرض ،
لأجل هذا السبب .

البحث الثانى : ان داخل الفلك مملوء من الأجسام ، فلما تحرك الفلك
حصل بسبب شدة حركة الفلك سخونة مما يليه . والسخونة توجب اللطافة ،

(٦) حاق : ع — حلق : ص

ملا جرم (يكون) الجسم الملتصق بالفلك هو اسخن الأجسام والطنفا . وهو النار . والجسم الذى يكون فى المركز يكون فى غاية البعد عن الفلك ، فلا جرم حصلت فيه البرودة . وذلك هو الأرض . ثم الجسم الذى حصل تحت النار ، كان أقل حرارة ولطافة من النار — وهو الهواء — والجسم الذى حصل فوق الأرض كان أقل بردا وكثافة من الأرض — وهو الماء — . فحصل بسبب هذا المعنى ، هذا الترتيب البالغ فى غاية الحكمة . وهو الأخذ من غاية السخونة واللطافة نازلا الى البرد والكثافة ، حتى انتهى الى الأرض ، التى هى النهاية فى البرد والكثافة .



قال الشيخ : « وأنت تعلم أن الأرض ترسب فى الماء كما يرسب الماء فى الهواء . فهما ثقيلان . لكن الأرض أثقل ، والهواء اذا حصل فى الماء (والأرض) طفا ، أو صعد ، ان وجد منفذا . وخاليا فى مكانه ، اذ يمتنع وقوع الخلاء . فالهواء خفيف والنار لا تثبت فى الهواء ، بل تطفو الى فوق . فالنار أخف من الهواء »

التفسير : ان الأرض والماء يرسبان فى الهواء ، فهما ثقيلان . لكن الأرض ترسب فى الماء ، فوجب أن تكون الأرض أثقل من الماء . وأما الهواء فانه اذا حصل فى الماء طفا وصعد . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الزق المنفوخ . اذا غمس فى الماء قسرا ، ثم زال القاسر ، طفا ذلك الزق .

الثانى : ان الكوز الذى يكون ضيق الرأس . اذا غمس فى الماء قسرا ، ودخل الماء فيه ، ظهرت البقايا . وذلك يدل على أن الهواء يصعد من الماء .

الثالث : الماء اذا غلى ، حتى حدث الهواء فى داخله . فان ذلك الهواء المتولد فى داخله يرتفع وينفصل . وذلك هو البخار .

ثبت بهذه الوجوه : أن الهواء إذا حصل فى الماء طفا وصعد ، أن وجد منفذا . ثم ذلك الهواء الذى يصعد ، لابد أن يخلطه فى مكانه جسم آخر غيره . إذ يمتنع وقوع الخلاء . ثبت بها ذكرنا : أن الهواء خفيف . والله الثانى ، فانها لا تثبت فى الهواء ، بل تطفو الى فوق ، فوجب أن تكون النار اخف من الهواء .

المسألة العاشرة

فى

ابطال مذاهب فاسدة

ذكرت فى الثقيل والخفيف

قال الشيخ : « وليس طفو شئ من ذلك أو ريسويه لدفع وضغط أو جنب وبالجمله قسر ، والا لكان الأعظم ابطا ، لكن الأعظم لسرع وليس ابطا »

التفسير : قال بعضهم : هذه العناصر الأربعة كلها طالبة للمركز ، الا أن الجسم الذى يكون أثقل يسبق الى المركز ، فيعرض لغيره أن يطفو عليه . ومنهم من عكس الأمر فقال : انها بأسرها طالبة للمحيط ، لكن الأخف يسبق ، فيصل الى المحيط فيعرض لغيره أن يبقى تحته . و « الشيخ » ابطال هذين القولين بحرف واحد . وهو أن الكل لو كان طالبا للمركز ، لكانت حركتا الهواء والنار الى الصعود حركة قسرية . والجسم كلما كان أعظم ، كانت حركته القسرية ابطا ، فكان يلزم أن يقال : كل ما كان جسم الهواء وجسم النار اكبر ، أن تكون حركته الصاعدة ابطا ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، دل على فساد هذا القول ، واعتبر مثله فى ابطال المذهب الثانى .

الفصل العاشر

في

مَسَائِلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

المسألة الأولى

في

بيان (أن) الجسم البسيط والمركب ، ما هو ؟

قال الشيخ : « الأجسام أما بسيطة وأما مركبة . والبسائط هي الأجسام التي لا تنقسم إلى أجسام مختلفة الطوائع . مثل السموات والأرض والماء والهواء والنار . والمركبة هي التي تنحل إلى أجسام مختلفة الصور . منها مركبات ، مثل النباتات والحيوان »

التفسير : قد يقال في العلم الطبيعي : الجسم إما أن يكون بسيطاً ، وإما أن يكون مركباً . وقد يقال مثل ذلك في الطب . أما في العلم الطبيعي . فالمراد منه : أن الجسم إما أن يكون قد تكونت حقيقته من اجتماع أجسام مختلفة الطوائع ، وإما أن لا يكون كذلك . والأول هو المركب . مثل النبات والحيوان ، فانهما يتلفان من اجتماع العناصر الأربعة وامتزاج بعضها ببعض . والثاني هو الأملاك والكواكب والعناصر الأربعة .

وأما في الطب فهو أن يقال : الأعضاء منها بسيطة ومنها مركبة . وليس المراد منه ما ذكرنا . فان جميع الأعضاء إنما تتولد من امتزاج الأخلاط ، والأخلاط إنما تتولد من امتزاج الأركان . بل المراد منه : أن العضو إما أن يكون مؤلفاً من أجسام محسوسة مختلفة الطوائع كاليد . فأنها مركبة من اللحم والعظم والفشاء والوتر وغيرها . وكل واحد من هذه الأجسام جسم محسوس ويحس بالصفات التي باعتبارها يخالف الجسم

الآخر . واما العظم واللحم فان كل واحد منهما وان كان انما يتولد من امتزاج الاخلاط والاركان ، الا ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يتميز عن الآخر في الحس .

فالحاصل : ان الطبيعى يفسر الجسم البسيط والمركب باعتبار حاله الشئ في نفسه . والطبيب يفسرها باعتبار حال الشئ بحسب الحس . وكل ما كان بسيطا بحسب اصطلاح الطبيعى ، فهو بسيط ، بحسب اصطلاح الطبيب . ولا ينمكس . فاللبسيط بحسب اصطلاح الطبيب اعم من البسيط ، بحسب اصطلاح الطبيعى . واللابسيط بحسب اصطلاح الطبيعى اعم من اللابسيط ، بسبب اصطلاح الطبيب . لما عرفت ان الشئ اذا كان اعم من شئ ، ففقيض الاعم اخص من نقيض الاخص .



قال الشيخ « والاجسام البسيطة قبل المركبة »

المتن : الجسم البسيط اما ان يكون جزءا من المركب ، واما ان لا يكون فان كان الاول فذلك البسيط قبل ذلك المركب ، لان ذلك المركب مفترق الى ذلك البسيط ، وذلك البسيط غنى عن ذلك المركب ، واقتصر اليه متقدم في المرتبة على المفترق . فاما الثانى وهو البسيط الذى لا يصير جزءا من المركب ، فهو مذل السموات . فانها بسائط مع انها لا تصير اجزاء من النبات والحيوان ، فهي متقدمة على هذه المركبات من وجهين :

الوجه الاول (١) : ان احياز العناصر انما تتحدد بالاجرام السماوية فالسموات علل لتحديد احياز العناصر . وتلك الاحياز اما ان تكون متقدمة على احياز العناصر او مقارنة لها . فان كان الاول كانت السموات متقدمة على الاحياز المتقدمة على العناصر المتقدمة على المركبات ، فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات . وان كان الثانى كانت السموات متقدمة على هذه الاحياز المقارنة لهذه البسائط العنصرية ، المتقدمة على هذه المركبات .

(١) احدهما : من

والمتقدم على المتقدم متقدما . فتكون السموات منتظمة على هذه المركبات .
 والوجه الثانى فى بيان هذا التقدم : أن هذه المركبات لها أول زمانى .
 والسموات ليس لها أول زمان عند القوم .
 فثبت بما ذكرنا : أن الأجسام البسيطة قبل المركبة — على
 الإطلاق —

المسألة الثانية

فى

بيان أن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق ، ولا
 يجوز أن يتولد عن اجرامها شىء من المركبات

قال الشيخ : « وهى اما بسيطة من شأنها أن تؤلف منها الأجسام
 المركبة ، واما بسيطة ليس من شأنها ذلك . وكل جسم يقبل التركيب عنه ،
 فمن شأنه أن يفارق موضعه الطبيعى بالقصر . وقد صرح أن كل جسم
 بهذه الصفة ، ففيه مبدأ حركة مستقيمة . وكل ما ليس فيه مبدأ حركة
 مستقيمة ، فليس مبدأ للتركيب »

التفسير : قد ثبت أن الأجسام الفلكية مستديرة الحركة ، وثبت
 أن كل ما فيه مبدأ الحركة المستديرة ، فانه يمتنع أن يحصل فيه مبدأ الحركة
 المستقيمة . وكل ما كان كذلك ، فان الحركة المستقيمة بمنتهى عليه . وكل
 ما كان كذلك ، فانه لا يقبل الانخراق والتمزق . لأن ذلك لا يحصل الا
 بالحركة المستقيمة . وكل ما لا يقبل الانخراق ، استحالة أن يتألف جزء من
 أجزائه بجسم آخر غيره ، حتى يقول من اجتماعها جسم من الأجسام
 المركبة . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : انه ان ثبت لكم هذا المطلوب ، الا أن مقدمات
 هذا الدليل انها تجرى فى الفلك المحدد . فاما سائر الأنلاك فلا . ثم انكم
 تحكمون بهذا الحكم على جميع الأنلاك والكواكب ، فكان ذلك فاسدا .
 فالحاصل : أن دليلكم خاص بالفلك المحيط المحدد وحكمكم عام فى جميع
 الأنلاك والكواكب . فكان ذلك فاسدا .

فى

بيان ان الاسطقتات ما هى ؟

قال الشيخ : « والاسطقتات هى الأجسام الثقيلة والخفيفة ،
وتشترك فى أوائل المحسوسات من الكيفيات . وأوائل المحسوسات هى
الملموسات . ولهذا لا يوجد فى حيز الأجسام المستقيمة الحركة جسم ،
الا وله كيفية ملموسة . وقد يعزى عن الطعومة والخفوة والمشومة ، وأوائل
الملموسات (هى) الحار والبارد واليابس والرطب . وما سوى ذلك .
فاما متكون عنها ، او لازم اياها . اما المتكون فمثل اللزوجة عن شدة
اجتماع الرطب واليابس ، واما اللازم فمثل التخلخل الطبيعى ، لانه يتبع
الحار . والملازمة الطبيعية فانها تلزم الرطب والأجسام البسيطة
حارة وباردة ورطبة ويابسة »

التفسير : قد عرفت أن البسائط منها ما يتركب عنها غيرها ، ومنها
ما لا يكون كذلك . فالاسطقتس هو الذى لا يتركب عن غيره ، ويتركب
عنه غيره ، فتكون ماهيته مركبة من قيتين :

أحدهما : سلبى . وهو أنه لا يتركب عن غيره . والثانى : اضافى .
وهو أنه يتركب عنه غيره . وانما خصصوا لفظ « الاسطقتس » بهذا المعنى ،
لأن « الاسطقتس » فى لغتهم عبارة عن الأصل . والشئ انما يكون أصلا
على الإطلاق ، اذا لم يكن فرعاً على غيره ، ويكون غيره فرعاً عليه .
اذا عرفت تفسير « الاسطقتس » فنقول : ندعى أن « الاسطقتس »
للمركبات الموجودة فى هذا العالم فى هذه الأجسام الأربعة : اثنان منها
ثقيلان — وهما الأرض والماء — واثنان خفيفان — وهما الهواء والنار —
واعلم : أنه انما يثبت كون هذه الأربعة هى « الاسطقتات » أن لو ثبت
أنها لم تتركب عن غيرها ، وثبت أن مركبات هذا العالم انما تتركب عنها ،
فلا بد من اثبات هذين المقامين :

أما المقام الأول . فـ « الشيخ » لم يتكلم فيه أصلا . وزعم جمع عظيم من القدماء : أن « الاسطوقس » الأول : أجزاء قابلة للقسمة الوهمية ، غير قابلة للقسمة الانشكائية ، وهي في غاية الصغر ، وهي التي تصبى بالهباءات . وزعم أن هذه العناصر الأربعة انما تولدت عنها . ثم اختلفوا . فرغم بعضهم : أن تلك الأجزاء مختلفة في الأشكال . فالأجزاء التي يكون شكلها شكل المخروط تكون نفاذة برأسها الحاد ، فيتولد من اجتماعها النار . والأجزاء التي يتكون شكلها شكل المكعب تكون غليظة ، ويتولد من اجتماعها الأرض . ونكروا اشكالا أخرى للماء والهواء والأفلاك . ومنهم من يزعم أن تلك الأجزاء اذا اختلط بها خلاء كبير ، كانت تلك الأجزاء لطيفة مضطربة خفيفة ، وتكون لأجل لطائفها نفاذة في الفير ، فتصير حارة ، لأنه لا معنى للحرارة الا للتفريق ، فيتولد عنها النار . فان كان الخلاء المخطط بها أقل ، يتولد عنها الهواء ، ثم لا يزال تنقص هذه الأحوال الى أن يقل اختلاط الخلاء بها جدا ، فيتولد عنها جسم كثير الأجزاء جدا . فيكون ثقيلًا ، لاكتناز اجزائه ، فيكون ظلامانيا ، لأجل أن الخلاء لا يتخللها ، ويكون باردا لأجل أنها لا تقوى على الفوص والنفود . فهذان المذهبان نقلناهما في صفات تلك الهباءات . وقد ذكرنا فيها أقاويل آخر ، سوى هذين القولين . والاستقصاء في نقلها لا يليق بالمختصرات .

وأما المقام الثاني : وهو أن اجسام العالم انما تتولد وتحدث عن لمتزاج هذه الأجرام الأربعة ، فكثير من القدماء نازعوا فيها . فقال « انكساغورس » : ان شيئا من الطبائع لا تحدث البتة ، بل هي بأسرها موجودة . فهبنا أجزاء على طبيعة الخبز ، وأجزاء على طبيعة اللحم ، وأجزاء على طبيعة التفاح . وكذا القول في سائر الأجسام ، الا أن تلك الأجزاء تختلط بعضها ببعض ، ولأجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبائع فاذا انضم بعض تلك الأجزاء الى البعض ، ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة ، فيظن أن اللحم والخبز قد حيث . وليس الأمر كذلك . بل ذلك كان كامنا بسبب صغر تلك الأجزاء فلما اجتمعت ظهرت . وهؤلاء هم الذين يسمون بأصحاب الخليط التي لا نهاية لها .

وأما المذهب المختار عند « أرسطاطاليس » وعند « جالينوس »
وجمهور المتأخرين من الفلاسفة والأطباء . فهو أن العناصر الأربعة لم
تولد عن غيرها ، وما سواها من أجسام هذا العالم متولدة عنها .
أما الأطباء . فقد ذكروا في هذا الباب طريقة اقتناعية ، فقالوا :
شاهدنا أن الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية متولدة عن هذه
الأربعة ، ولم يدل دليل على كون هذه الأربعة متولدة عن غيرها ، فلاجئ
تضيئنا بأنها هي « الاسطقسات » فنفتقر ههنا الى بيان هذين المقامين :

**أما المقام الأول . وهو قولنا : المعادن والنبات والحيوان متولدة عن
اختلاط العناصر الأربعة .** فالذى يدل عليه : طريقة التركيب والتحليل .
أما طريقة التركيب فهي أن أبدان الحيوان متولدة من المني ودم الطمث .
والمني أنها يتولد من الدم ، فكانت الأبدان متولدة من الدم ، والدم أنها
يتولد من الغذاء ، والغذاء إما حيواني وإما نباتي . وإما الغذاء الحيواني
فيكون البحث عن كيفية تولده ، كالبحث عن تولد الحيوان الأول .
ولا يتسلسل . بل ينتهي بآخرة الى الأغذية النباتية . فالحيوان يتولد من
الدم ، والدم من الغذاء ، والغذاء لابد وأن ينتهي الى النبات ، والنبات
أنها يتولد من هذه العناصر الأربعة . فانه اذا اختلط الماء بالأرض ووصل
اليه الهواء الموافق وقائثر الشمس وسائر الكواكب ، تولد النبات . وبهذا
الطريق عرفنا أن تولد هذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية عن
هذه الأربعة .

وأما طريقة التحليل : فهي أننا لو وضعنا قطعة من جسم حيواني
أو نباتي أو معدني في القمع والأنبيق ، وسلطنا عليه النار ، انفصل من
ذلك الجسم رطوبات مائية ، وانفصل عنه جسم بخاري هوائي ، وبقي
في أسفل القمع جسم أرضي . وذلك يدل على أن ذلك الجسم كان متركبا
من هذه الطبائع .

**فهذا تقرير طريقة التركيب وطريقة التحليل . وهي الطريقة التي
عول عليها جمهور الأطباء .**

ولقائل ان يقول : هذه الطريقة انها تقوى وتكمل بالبحث عن امور :

احدها : ان نعتبر ان طريقة التركيب والتحليل هل تجرى فى الكل ام لا ؟ فاننا لم نشاهد ان الذهب انما يتولد فى معدنه بسبب اجتماع اجزاء العناصر ، ولم نشاهد ان الذهب عند تسلط النار عليه يتحلل الى اجزاء الاجسام العنصرية . ولم نشاهد ذلك فى الياقوت . وبالجمله : فاعتبار التركيب والتحليل فى البعض لا يفيد الحكم فى الكل ، الا على مسبيل الظن الضعيف .

وثانيها : ان هذا الدليل لا يفى ببيان ان جسم النار « اسطقس » لهذه المركبات . وذلك لان تولد هذه المركبات من امتزاج الارض بالماء والهواء ، انما يكمل بتاثير الشمس وسائر الكواكب . فاما ان تدل طريقة التركيب والتحليل على ان جرم النار يصير جزءا من اجزاء ابدان الحيوان والنبات والمعادن ، فذاك كالمايوس عنه . وقد بالغنا فى شرح هذه المسالة فى « الطب الكبير » الذى صنفناه .

وثالثها : ان طريقة التحليل والتركيب انها تتم باثبات المزاج واطلال قول اصحاب الخليلط .

فهذا جملة الكلام فى تقرير هذه الطريقة .

واما «ارسطاطاليسى» واتباعه فهم سلكوا فى اثبات ان «الاسطقسيات» هى هذه الاربعة طريقة اخرى . وهى التى ذكرها « الشيخ » فى هذا الكتاب . وتقريرها : ان يقال : هذه « الاسطقسات » لابد وان تكون مرصوفة بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال بينها . ثم ان المشاهدة تدل على ان الاجسام البسيطة خالية عن الكيفيات المطبوعة والمذوقة والمشمومة . واما الكيفيات المنضدة ، فالبسائط خالية عنها . واما النار فمستقيم الدلالة على انها غير ملونة ، واما كون الهواء كذلك ، فذاك ظاهر . واما الماء ان لا يكون له لون ، او يكون له لون ضعيف . واما الارض . ففى الناس من قال : الارض الخالصة ليس لها لون . ومنهم من سلم ان لها لونا لكننا نعلم ان اللون لا يعين على الفعل والانفعال الذى يوجب حدوث الوجه .

ثبتت : أن الكيفيات المحسوسة بالحواس الأربعة لا تأثير لها في هذا الباب .

يبقى أن يكون للكيفيات التي تعين على هذا الباب ، هي الكيفيات المحسوسة . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وما سوى هذه الأربع من الكيفيات المحسوسة . فهي على ثلاثة أقسام :

أحدها : ما هو كيفية حادثة بالمزاج . وهي مثل اللزوجة والهبالية . وهذه الكيفيات إنما تحدث بعد حصول الامتزاج ، وكلامنا في الكيفيات التي لأجلها يحدث المزاج .

وثانيها : كيفيات حاصلة في العناصر . لكنها تكون تابعة لتلك الأربعة المذكورة . مثل الخليخل واللطافة ، فانهما تابعان للحرارة ، وبمثل الاتهاب والكتافة فانهما تابعان للبرودة .

وثالثها : الكيفيات المحسوسة الموجودة في الأجرام البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الأربعة . وهي مثل الثقل والخفة . إلا أن هاتين الكيفيتين لا يوجهان الفعل والانفعال والامتزاج ، وإنما يوجبان التعاد والتباين .

ثبت بهذا الشأن المبني على الاستقراء : أن الكيفيات القسامة بالاسطقسات الأولى المعينة على الفعل والانفعال ، ليست إلا هذه الأربعة . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . ثبتت : أن الاسطقسات الأولى لابد وأن تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة . وهو المطلوب .



قال الشيخ : « فإذا تركبت حصل من ذلك حار يابس . وذلك هو النار ، وخصوصا الصرف الذي هو جزء الشعلة (٢) والجزء الآخر هو الدخان ، وحار رطب ، وهو الهواء . فانه لو لا انه حار لما كان متخللا ينسلك عن الماء والبرد (الذي) في أسفله بسبب ما كان يخالطه من البخار المائي الغالب عليه عند قرب الأرض واقواء (٣) ، حيث ينتهي

(٣) واقتراره : ص

(٢) من الشعلة : ص

تصمغ الشمس المنعكس عن الأرض ، اعنى المسكن للأرض أولا ، ثم ما يجاوره عن قرب ثانيا . فاذا انقطع كان بخارا باردا . ثم هواء حارا صرفا . وأما رطوبته فإلله أقبل الأجسام وتركها للأشكال ، ولطوعها فى الانفصال والاتصال ، وبارد رطب ، وهو الماء . لا شك فيه ، وبارد يابس (وهو الأرض) ولا ايس من الأرض . فلما بردها فبذلك عليه تكاثفها ونقلها (1)

التفسير : هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

لما ثبت أن « الاسطقسات » لابد وأن تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة . فنقول : الحرارة والبرودة لا يجتمعان . والرطوبة واليبوسة أيضا لا يجتمعان . أما الحرارة فانها توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة . وأما البرودة فانها أيضا توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة ، فحصل بهذا الطريق أربعة تركيبات : الحار اليابس — وهو النار — والحار الرطب ، — وهو الهواء — والبارد الرطب — وهو الماء — والبارد اليابس — وهو الأرض — هذا هو الكلام المشهور . وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا فى هذا الكتاب ، لكن بعد الفراغ من ذكر المسائل التى يجب تقديمها .

المسألة الثانية

اتفقوا على أن الهواء رطب ، إلا أن الرطب يذكر ، ويراد به : البلة وهو عبارة عن كونه بحيث يسهل التصاقه بالغير ، ويسهل أيضا انفصاله عن الغير . وبهذا المعنى يكون الماء رطبا ، إلا أن الهواء أربط . ايس بهذا التفسير ، فانا لا نحس هذه الحالة فى جرم الهواء ، ويذكر أيضا ويراد به اللطافة وهو كونه بحيث يسهل قبوله للأشكال الغريبة ، ويسهل تركه لها .

فان قالوا : الهواء رطب بهذا التفسير . نقول (٤) : ان كانت الرطوبة مفسرة بهذا التفسير كانت اليبوسة عبارة عن كون الجسم بحيث يعسر قبوله للأشكال الغريبة ، ويعسر تركه لها . وهذا هو الصلابة . فلما زعموا أن النار يابسة ، واليبوسة صارت مفسرة بهذا المعنى ، وجب كون النار صلبة كثيفة وذلك على خلاف العقل والحس . فان النار اللطيفة العناصر وأرقها وأسخنها وأكثرها تخلخلا . فكيف يقال : النار الصرفة تكون صلبة جاسية كالحجارة ؟

فالحاصل : انا ان فسرنا الرطوبة بالبلية ، كان العنصر الرطب هو الماء فقط ، وأما الأرض والنار والهواء . فهذه الثلاثة يجب أن تكون يابسة . فلما ان فسرنا الرطوبة باللطافة . وهى سهولة قبول الأشكال ، كان العنصر اليابس واحدا ، وهو الأرض . وأما الثلاثة الباقية وهى الماء والهواء والنار ، فانها تكون رطبة ويكون أرطبها هو النار . وعلى التقديرين جميعا ، يبطل الكلام المشهور من أنه يجب أن يكون اثنان يابسين واثنان رطبيين . الا اذا التزم ملتزم أن النار الخالصة البسيطة الصرفة تكون صلبة غليظة جاسية . والتزامه بعيد جدا .

المسألة الثالثة

زعموا : أن الهواء حار . فقيل : ما السبب فى انا نجد الهواء على تلال الجبال فى غاية البرد ؟ وأجابوا عنه بأن سبب برد الهواء أجزاء مائية بخارية ترتفع وتختلط بالهواء ، فيبرد الهواء بسبب تلك الأبخرة . فقيل لهم : فتلك الأجزاء البخارية تكون أكثر فى الهواء الملاصق للأرض ، فوجب أن يكون هذا الهواء أبرد من الهواء الذى يكون على تلال الجبال . وأجابوا عنه : بأن شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض ، أوجب سخونة الأرض ، ثم ان سخونة الأرض توجب سخونة الهواء الملتصق بالأرض . أما الهواء العالى الذى يكون على رعوس الجبال ، فان تأثير تسخين الأرض لا يصل اليه ، فتبقى تلك الأجزاء البخارية المختلطة بذلك الهواء

(٤) الا أنا نقول : ص

باردة ، ولا يصل إليها تأثير الأرض المسخنة . ولهذا السبب يكون ذلك
انهواء في غاية البرد .

واعلم : ان لنا في هذه المسألة أبحاثاً دقيقة ذكرناها في « المخلص »
وفي « المباحث المشرقية » وتكتفى ههنا من تلك الكلمات بسؤال واحد .
وهو أنا نجد اليوم الذى يكثر فيه المطر ضعيف البرد ، واليوم الذى
لا يكون فيه شئ من المطر ، بل يكون الصحو التام حاصل فيه ، قوى
البرد . ولو كان سبب برد الهواء ما ذكرتم ، لكان الأمر بالعكس .

أما الذى اخترته أنا لطريق آخر ، وهو أنا نقول : الجسم الملاصق
للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية ، والجسم
الذى يكون في غاية البعد عن الفلك — وهو الجسم الحاصل في المركز —
يجب أن يكون في غاية البرد ، بسبب انقطاع تأثيرات الحركة الفلكية
عنه ، فالجسم الملاصق بمقعر للفلك يجب أن يكون أسخن الأجسام ،
والجسم الذى يكون في المركز ، يجب أن يكون أبرد الأجسام .

وإذا عرفت هذا فنقول : السخونة موجبة للطفة ، والبرودة موجبة
للكثافة . ولما كان أسخن الأجسام هو الجسم المتصق بمقعر الفلك ، يجب
أن يكون الطف الأجسام هو ذلك . ولما كانت البرودة موجبة للكثافة ،
وجب أن يكون الجسم الحاصل في مركز العالم أكثف الأجسام . وعلى
هذا الترتيب يجب أن يكون أسخن الأجسام وألطفها هو النار . والذى
(يكون) تحت النار : يجب أن يكون أقل سخونة و (أقل) لطفة من
النار وهو الهواء . والذى تحت الهواء يجب أن يكون أقل سخونة ولطفة .
ومتى كان كذلك كان أكثر برودة وكثافة . وذلك هو الماء . فلما الأرض
فلكونها في غاية البعد يجب أن تكون أبرد الأجسام وأكثفها وأصلبها .
وهذا هو المختار عندي في هذا الموضع ، والاستقصاء في تفاريع هذا
الباب مذكور في « الطب الكبير » وفي كتاب « الهدى »

المسألة الرابعة

فى

أحكام النار

وهى أربعة :

الحكم الأول : الطبقة العالية منها الملتصقة بمقعر الفلك ، وهى النار الخالصة البسيطة واختلفوا فى أنها هل هى نار محترقة ، أو هى من جنس الحرارة الفريزية ؟ وقول من يقول : الطبيعة النارية لما كانت خالية عن المعاق ، وجب أن تفيد أقصى الغايات فى السخونة : ليس بشيء . لأنه ثبت أن الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة المقوية المحترقة ، فلعل طبيعة تلك النار موجبة لأحد النوعين ، وليس لها صلاحية أيجاب النوع الثانى .

الحكم الثانى : النار البسيطة الخالصة ، لپس لها لون . بطليل : أن النار فى أصل الشعلة أقوى مع أن ذلك الأصل يرى كالخلاء ، ولأن التهور إذا كثر الإقناد فيه ، ضعف لون النار ، لأن اللون يحجب ما وراءه عن الإبصار . فلو كانت النار ملونة ، لوجب أن تحجب الإبصار عن ادراك الكواكب .

الحكم الثالث : قال بعضهم : كرة النار ليست كرة تامة . لأن الحركة الفلكية عند القرب من القطبين ضعيفة رطبة ، والحركة الضعيفة البليئة لا توجب السخونة المشيدة .

والحكم الرابع : أن تحت تلك الطبقة العالية من النار ، طبقة أخرى من النار . وهى نار مخلوطة بالأنفة التى تقصاعد من الأرض إليها . ولولا وصول هذه المواد الأرضية إليها ، ما حصلت الشهب .

ونرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما قوله : « إذا تركبت حصل من ذلك حار يابس . وذلك هو النار » فالمراد منه : ظاهر . وأما قوله « وخصوصا الصرف الذى هو جزء

من الشعلة ، والجزء الآخر هو الدخان « فالمراد منه : أن النار المحبوسة
عندنا ليست نارا خالصة ، بل جزء من الشعلة هو النار . وأما الدخان
فانه أجزاء أرضية مختلطة بالنار . وأما قوله « وحار رطب وهو الهواء ،
فانه لولا أنه حار لما كان متخللا ينسل عن الماء » فالمراد منه : ذكر الدليل
على أن الهواء حار ، وتقديره : انه لا شك أن الهواء رطب بمعنى كونه
قابلا للشكال الغريبة وقاركا لها بسهولة ، فهو ان كان باردا كان مساويا
للماء فى الرطوبة والبرودة ، فوجب أن يكون مساويا له فى تمام الماهية ،
ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع عن الماء ، ولما تصاعد عنه . وحين رأينا
الهواء بالطبع منسلا عن الماء ، علمنا أنه لا يماثله فى تمام الماهية ، وانما
تحصل هذه المخالفة لو كان الهواء حارا بالطبع . وأما قوله « والبرد الذى
فى أسفله ، فهو بسبب ما يخالطه من البخار المائى الغالب عليه عند
قرب الأرض »

فالمراد منه : جواب السؤال الذى ذكرناه ، وهو أن يقال : لو
كان الهواء حارا بالطبع فما السبب فى احباسنا الهواء البارد ؟ واجاب
عنه : بأن هذا البرد انما كان بسبب انه يختلط بالهواء ، الأبخرة التى تصعد
من الأرض الى الهواء ، وتختلط به . أما قوله « واقواء حيث ينتهى شعاع
الشمس المنعكس عن الأرض . أعنى : المسخن للأرض أولا ثم ما يحاويه
عن قرب ثانيا » فالمراد منه : أن غاية برد الهواء انما يكون فى الهواء
البعيد عن الأرض ، بعدما يصل اليه تأثير الأرض التى تتسخن بسبب استقرار
الاشعة عليها . فاذا سخنت الأرض اوجبت سخونة الهواء- الملتصق بها ،
الا أن تأثير هذا التسخين انما يصل الى الهواء الذى يكون بقرب الأرض .
فاما الهواء الذى يكون فى غاية البعد من الأرض ، فانه لا يصل اليه
تأثير الأرض ، فلا جرم يبقى فى غاية البرد بسبب تصاعد الأبخرة اليه .
وأما قوله « ثم هواء حارا صرفا » فاعلم : ان حاصل هذا الكلام
يرجع الى أن الهواء ثلاث طبقات :

أحدها : الهواء الملتصق بالأرض .

ثانيا : الهواء الذى يبعد عن الأرض . لكن تصاعد اليه الأبخرة

الكثيرة . وهذه الطبقة فى غاية البرد ، وهى المسماة بكرة الزمهرير .
وثالثها : الطبقة التى هى أعلى طبقات الهواء . وهى حارة بسبب
الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة .

وأما قوله : « وأما رطوبته فانه أقبل الأجسام وأتركها للأشكال »
وأطوعها فى الاتصال والانفصال « فالمراد : أن الهواء رطب ، بمعنى كونه
سهل القبول للأشكال الغريبة ، يسهل الترك لها . وأما قوله : « وبارد
رطب . وهو الماء » فظاهر (هـ) لا شك فيه . وأما قوله : « فبارد يابس
(وهو الأرض) ولا أيبس من الأرض . وأما بردها . فبذلك عليه :
كثافتها وثقلها « فالمراد : أن الأرض يابسة باردة . أما كونها يابسة
فظاهر . وأما كونها باردة ، فقد احتج عليه بما فيها من الكثافة ، وبما
فيها من الثقل .

ولقائل أن يقول : لما سلمتم أن الكثافة تدل على البرد ، فالتار يجب
أن لا تكون كثيفة أصلا ، بل تكون فى غاية اللطافة . ولو كانت الرطوبة
عبارة عن سهولة قبول الأشكال الغريبة وسهولة تركها ، وجب أن تكون
النار أرطب الأجسام . وانت لا تقول بذلك .

قال الشيخ : « ومكان الحار فوق مكان (البارد . ومكان الأبرد
دون مكان) (٦) الأقل بردا ، والأيبس فى التأثير (٧) أشد اقراطا . أعنى :
أن البارد اليابس (٨) ثقّل ، والحار اليابس أخف »

التفسير : النار والهواء حاران ، والأرض والماء باردان . ومكان
النار والهواء فوق مكان الأرض والماء . وذلك يدل على أن مكان الحار
موق مكان البارد . وأيضا : فقد ذكرنا أن المقتضى للحركة هو الحركة
النلكية . وكل ما كان أقرب الى الفلك ، كان أولى بالحرارة ، وكل ما كان
أبعد منه كان أولى بالبرودة . وذلك يقتضى أن يكون مكان الحار فوق

(هـ) لا شك فيه فظاهر : ص
(٦) سقط : ع
(٧) البابين : ع — التأثير : ح
(٨) واليابس : ع

مكان البرد . وأما قوله : « ومكان الأبرد دون مكان الأقل بردا » فاعلم :
أن هذا هو الحق الذى لا محيد عنه ، لأنه لما كان الموجب للفوقانية هو
الحرارة ، والموجب للتحقتانية هو البرودة ، وجب أن تكون الأجسام
العنصرية : ما كان تحت الكل . وذلك يقتضى أن تكون الأرض أبرد
من الماء . وهذا هو الحق عندنا . الا أن المشهور من كلام « الشيخ »
أن الماء أبرد من الأرض . ولعله رجع عن ذلك المشهور فى هذا الكتاب .
فإن قوله « مكان الأبرد دون مكان الأقل بردا » كالصريح فى أن الأبرد
يجب أن يكون دون الكل ، وأن يكون الأقل بردا فوقه . وأما قوله : « الأيبس
فى التأثير أشد افراطا » فالمراد منه : ظاهر . وذلك لأن أحد اليابسين
— وهو النار — فوق كل العناصر ، واليابس الثانى — وهو الأرض —
تحت كل العناصر . وذلك هو المطلوب .



الفصل الحادى عشر

فى

آثار العلوية

وهو مرتب على ثلاثة اقسام :

التقسم الاول . وفيه مسائل :

المسألة الاولى

فى

بيان ان الاجرام الكوكبية مؤثرة فى هذا العالم

قال الشيخ : « وهذه الاسطوانات منفعة بحسب تفعيل المؤثرات السماوية . والمؤثر الظاهر فيها هو الشمس والقمر ، وخصوصا فيها هو رطب ، فتزيده رطوبة وتخلخل بزيادته . ولذلك (١) المد مع القدر والادمغة ، وينضج الفواكه والثمار . واما الكواكب الاخر فافعالها حقة لكنها خفية لا يطلع عليها فى بادىء النظر »

التفسير : نشاهد احوال العالم السفلى تختلف بحسب اختلاف الشمس والقمر ، وسائر الكواكب ، فوجب أن تكون احوال العالم معللة بأحوال هذه النيرات . واما المقام الاول فنقول : ان احوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف احوال الشمس . والكلام فيه قد استقصيناه فى المقالة الاولى من « السر المكتوم (٢) » واطهر تلك انوجوه : ان بسبب

(١) ولذلك ما يزيد المد مع البدر والادمغة : ع

(٢) هو كتاب فى علم السحر . اعترف المؤلف بأنه الفه . وقد حاول بعض الباحثين تبرئته منه .

تربها وبعدها من سمت الرأس ، تحصل الفصول الأربعة ، وبسبب اختلاف الفصول الأربعة ، تختلف أحوال هذا العالم .

أما أن أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال القمر ، فقد ذكر « الشيخ » هنا أمورا ثلاثة :

أولها : اختلاف أحوال المد والجزر في البحار ، بسبب اختلاف أحوال القمر ، وزيادة نوره .

وثانيها : زيادة الأبخرة عند ازدياد نوره ، وانقاصها عند انتقاص نور القمر .

وثالثها : اختلاف أحوال الثمار بسبب اختلاف أحوالها . وأما أن أحوال هذا العالم تختلف بسبب اختلاف أحوال سائر الكواكب ، فاثبات هذا المطلوب يستدعي مزيد تحقيق . والاستقصاء فيه مذكور في « السر المكتوم »

إلا أن هنا نذكر نكتا لطيفة :

أولها : أن الشمس حيث ما تكون في البروج الصيفية ، لو قارناها كوكب حار المزاج ، قوى الحر في الهواء جدا ، ولو قارناها كوكب بارد المزاج ، ضعف الحر في الهواء جدا . ولهذا السبب قد يكون صيف في غاية الحر ، وصيف آخر ناقص الحر . وذلك يدل على هذا المطلوب . وثانيها : أن هذا الكواكب نيرة ، ولا شك أن الانضاء والانارة يوجبان السخونة . ولولا تأثير أضوائها في الليالي ، والا لكانت الظلمة خالصة .

وثالثها : اعتبار الأحوال النجومية تدل على ذلك . ثبت : أن أحوال هذا العالم تختلف باختلاف أحوال النيرات الفلكية . وإذا ثبت هذا وجب أن يكون بها ولأجلها . أما لأن الدوران يفيد الظن ، أو للكلام الفيلسفي المشهور . وهو أن الفيض العام لا يتخصص إلا لأجل تخصيص القوابل . وتخصيص القوابل لا يكون إلا بسبب الحركة الدائمة الدورية . وتتام تقرير هذا الوجه مشهور في « الحكمة » (٣) ومذكور بالاستقصاء في « السر المكتوم »

المسألة الثانية

فى

بيان حقيقة البخار والدخان

قال الشيخ : « الشمس اذا اشرقت على صفحة الأرض حلت

وصفت ، فالتخلل الرطب بخار ، والتخلل اليابس دخان »

التفسير : ان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض ، ترتفع عنها اجزاء رطبة واجزاء يابسة . اما الرطبة فهي البخار . واما اليابسة فهي الدخان . واختلف الناس فى حقيقة البخار والدخان .

فذكر « أبو الخير الحسن بن سوار » فى أول الكتاب الذى صنفه فى الهالة وقوس قزح : ان كل واحد من هذه « الاسطقات » يستحيل الى الآخر ، وان ذلك المستحيل يكون فى حالة استخالفه شيئا تاليا غير ما منه استحال ، وسوى ما اليه يستحيل . وهو الذى سموه بخارا .

وهذا الكلام تصريح بأن البخار شيء غير الماء وغير الهواء . وذلك باطل قطعا . فان (٤) البخار اجزاء مائية صغيرة مختلطة بأجزاء هوائية صغيرة ، بحيث لا يتميز فى الحس شيء من احد العنصرين عن شيء من الثانى . ولأجل صغر الأجزاء لا يتوى الحس على التمييز ، فبرى كانه شيء آخر مخالفا للماء والهواء ، مع أنه فى نفسه ليس الا الماء والهواء .

المسألة الثالثة

فى

بيان كيفية المطر والثلج والبرد

قال الشيخ : « فاذا تصاعدا صعد البابس ودنا (٥)

الرطب ، فيبرد (٦) فى الحيز البارد من الجو فيقطر مطرا بعدما انعقد

(٥) وبقي : ع — ودنا : ص

(٤) بل : ص

(٦) فبرد : ع

فيها أو ثلجا ، ان جهد السحاب . وهو سحب أو انضغط البرد الى باطن السحاب ، منحصرًا عن حر مستولى على ظاهره ، كما في الربيع والخريف ، جهد المطر بردا »

التفسير : البخار الصاعد ان كان قليلا وحصل في الهواء من الجو ما يحلله ، لم يحدث منه السحاب . إما ان كان كبيرا ، أو ان قل لكنه لم يوجد المحلل ، فاما أن يبلغ في صعوده الى الطبقة الباردة من الهواء ، أو لا يبلغ . فان بلغ فاما أن يكون البرد هناك قويا أو لا يكون . فان لم يقو البرد تكاثف ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البرد ، واجتمع وتناظر . فالبخار المجتمع هو السحاب ، والمتناظر هو المطر . وأما ان كان البرد شديدا ، فاما أن يقبل البرد الى أجزاء السحاب قبل اجتماعها أو بعد اجتماعها . فان كان الأول انعدمت تلك الأجزاء الصغار ، وانضم البعض الى البعض ويكون ذلك ثلجا . وان كان الثاني — وهو أن يصل البرد اليها بعد اجتماعها وصيرورتها قطرات كبارا — كان النازل بردا .

واعلم : أن السبب في اختصاص نزول البرد بالربيع والخريف : هو أن حرارة الهواء تستولى على ظاهر السحاب ، فتخفني البرودة في بطنه . وحينئذ يقوى البرد والجود .

القسم الثاني من هذا الفصل

في

الكلام في الآثار التي تظهر في الجو العالي

مثل الهالة وقوس قزح واثباها

قال الشيخ : « وربما قام الهواء الرطب المائي ، كالرأة . للنباتات على حسب المسامات ، فلاحت خيالات تسمى قوس قزح ، وشمسيات ونيازك »

التفسير اعلم : أن الكلام في هذا الباب لا يتلخص الا بتقديم

مسائل :

المسألة الأولى

فى

إن المهالة والقوس خيالات

المذهب الصحيح : أنهما من باب الخيالات . ولا وجود لهما فى نفس الأمر . واعلم : أن الخيال هو أن ترى صورة شيء مع صورة المرأة . ويظن أن تلك الصورة حاصلة فى المرأة ، مع أنه لا يكون الأمر كذلك . واعلم : أن اثبات المهالة والقوس من باب الخيالات ، مبنى على مقدمات :

المقدمة الأولى

فى

بيان (أن) الصور المرئية فى المرأة

ليس انطباعها فى تلك المرأة

وبدل عليه وجوه :

الأول : لو كان لها انطباع فى المرأة ، لكان موضع ذلك الانطباع جزءا معينا من المرأة ، فوجب أن يرى جميع الناظرين تلك الصورة فى ذلك الجزء المعين من المرأة ، لكنه ليس كذلك ، فانك ترى صورة الشخص والشجرة فى المرأة ينتقل مكانها من الماء مع انتقالك .

الثانى : انا نرى نصف العالم فى المرأة ، وانطباع الصورة العظيمة فى المدخل الصغير محال .

الثالث : هذه الصورة لو انطبعت فى المرأة ، لكانت إما أن تنطبع فى سطح المرأة أو فى عمقها . والأول باطل . لانا لا نرى هذه الصورة مرتسمة فى سطح المرأة ، بل نراها فى داخلها وفى عمقها ، حتى أنك إذا قربت من المرأة ترى أن تلك الصورة قريبة منك ، وإذا بعدت منها رأيت تلك الصورة قد بعدت منك . وكل ذلك يدل على أن هذه الصورة غير مرتسمة فى سطح المرأة . والثانى أيضا باطل . لأن عمق المرأة كثيف كدر مظلّم ، فكيف ترسم فيه هذه الصورة ؟

الرابع : ان سطح المرآة له لون . فلو ارسم فيه شبح الرئى ،
 لحصل لونه فيه ، فوجب ان يرى ذلك الشبح على لون ممزوج من هذين
 اللونين . ومعلوم انه ليس الأمر كذلك . فاننا نرى المرء فى المرآة على
 لونه الذى هو عليه .
 فثبت بهذه الوجوه الأربعة : ان الصورة المرئية فى المرآة ، غير
 مرشمة فيها .

المقمة الثانية

فى

ابطال قول من يقول : ان الانسان انها يرى وجهه فى المرآة ،
 لان شعاع عين الانسان اذا وصل الى المرآة ، صارت
 المرآة قريبة ، الا ان سطح المرآة لما كان أملس انعكس
 الشعاع منه الى الوجه . وحينئذ يصير الوجه مرئيا بهذا السبب
 والذي يدل على فساد هذا القول وجوه :

الأول : انه لو كان الأمر كذلك ، لوجب أن يحصل هذا الانعكاس
 عن جميع الأجسام . وذلك لان الجسم اما ان يكون سطحه أملس أو
 خشنا . فان كان أملس وجب أن ينعكس الشعاع عنه ، كما فى المرآة ،
 وان كان خشنا ، فبسبب الخشونة ليس الا سطوحا صغيرة اتصلت
 بعضها ببعض على الزوايا . ولا بد من كل زاوية من سطح ليست فيه
 زاوية ، فيكون أملس ، والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية ، وانتهت قسمة
 السطوح الى اجزاء لا تتجزأ . وكلاهما محال . فثبت : ان كل سطح
 خشن فهو مؤلف من سطوح ملس ، فيجب ان يحصل عن كل سطح منها
 عكس .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : الشرط فى كون السطح بحيث ينعكس
 عنه الشعاع أن يكون سطحا كبيرا ؟

وايضا : فالسطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات
 شتى . فيتفرق ذلك الشعاع فحينئذ لا يحصل عنها الابصار .

لانا فجيء عن الأول : بان الخطوط الشعاعية التى تخرج من العين

تكون فى غاية الدقة ، ويكون طرف كل خط منها فى غاية الصغر . وإذا وقعت اطراف هذه الخطوط الشعاعية على الزجاج المدقوق ، لا دقا ناعما ، بل دقا الى اجزاء كثيرة ، فحينئذ يكون طرف كل واحد من تلك الخطوط الشعاعية اصغر كثيرا من كل واحد من سطوح هذه الاجزاء الزجاجية المدقوقة ، لا دقا ناعما ، فكان يجب أن تنعكس هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح . وحيث يكون الأمر كذلك ، علمنا فساد قوله .

وعن الثانى : انا اذا نظرنا الى الماء ، فربما رأينا نصف العالم فيه ، واذا دخلنا بيتا ضيقا ونظرنا الى الجدار انعكس الشعاع من ذلك الجدار الى سائر جوانب هذا البيت الصغير . فالتفرق الحاصل فى شعاع العين ههنا ، اقل من التفرق الحاصل فى شعاع العين ، عندها نظرنا الى الماء ورأينا نصف العالم . واذا كان ذلك التفرق الكثير فى شعاع العين لم يصر فى الابصار ، فالتفرق الحاصل فى شعاع العين عند كسوف الانسان فى البيت الصغير ، اولى أن لا يمنع من الابصار .

فثبت : سقوط المعززين المذكورين .

الالزام الثانى : ان الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرآة وانعكس عنها الى الوجه ، فاما أن تكون مفارقة الشعاع المتعكس لا توجب انسلاخ صورة المحسوس عن الشعاع ، او توجب . فان كانت لا توجب ، فكيف لا يرى ما اعرضنا عنه وفارقه الشعاع عنه . واذا كانت المفارقة توجب انسلاخ تلك الصورة ، فكيف ترى المرآة والصورة معا فى الوقت الواحد ؟

فإن قالوا : الشعاع القائم على المرآة يقتضى رؤية المرآة ، والشعاع الآخر الذى انعكس من المرآة الى الوجه يقتضى رؤية الوجه .

نقول : فعلى هذا التقدير قد اختلف بكل واحد من البصريين شعاع على حدة ، فوجب أن لا يريا معا ، كما ان الشعاع الواقع على « زيد » غير الشعاع الواقع على « عمرو » ومن فتح واحدة من عينيه لا يوجب أن يتخيل المرئى من « زيد » مخالطا للمرئى من « عمرو »

الالزام الثالث : انا قد نرى فى المرآة شبح شئ ، فنراه ايضا بنفسه . وهذا انما يحصل على قولهم ، لأجل انه اتصل به خطان من

الشعاع . أحدهما : صار اليه الاستقامة . والثاني : بالانعكاس من المرأة . الا أنا نقول : فهذان الخطان الشعاعيان قد اتصلا بالمصر الواحد . والشعاعان كل ما كان اجتماعهما وتركبهما على البصر الواحد أشد ، كان الإدراك به أكمل وأبعد من الغلط ، وكان يجب أن يحصل الإدراك على الوجه الواحد فقط . وما لم يكن كذلك ، علمنا فساد قولهم .

المقدمة الثالثة

فى

اتكثار القول بالشعاع

اعلم : أن الحكيم « أرسطاطاليس » وأصحابه ينكرون القول بالشعاع ، وأقاموا الدلائل المذكورة على فساد القول بانطباع الصورة فى المرأة ، وحينئذ . احتاجوا الى أن يذكروا وجهها ثالثا مخايرا لهذين الوجهين ، فقالوا : الجسم اذا كان ملونا وكان مضيئا ، ثم قابل البصر السليم وحصل بينهما هواء شفاف ، فانه يحدث ذلك الشبح فى العين ، من غير أن يكون ذلك الشيء منفصل من المرئى ، ويسرى فى الهواء الشفاف ، ويصل الى البصر ، بل يحدث ذلك الشبح فى العين ابتداء عند حصول هذه الشرائط . قالوا : وهذه الأعمال الطبيعية التى لا يحتاج فيها الى مماسية بين الفاعل والمنفعل ، بل يكفى فيها مجرد المحاذاة . واذا عرفت هذا فنقول : اذا اتفق أن كان الجسم ذا شبح صقيلا ، تادى الى العين صورة جسم آخر ، نسبته من الصقيل ، نسبة الصقيل من العين . لا بأن يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم ، بل يكون بآدى صورته سببا لتادى صورة ما تكون منه فى العين على النسبة المخصوصة المذكورة ، وليس فى هذا المذهب الا أن يقال : كيف يرى ما لا يقابل ولا ينطبع صورته فى المتابل ؟ وهذا ليس فيه الا التعجب والندرة ، ولم يقم على امتناعه حجة ولا برهان .

واذا عرفت هذا فنقول : الأحكام التى نحن فى اعتبارها لا تختلف ، سواء قلنا : أن رؤية الشيء فى المرأة بسبب خروج الشعاع من العين الى

المرأة ، أو قلنا على هذا الوجه الذى ذكرناه ولخصناه ، وإذا كان كذلك فلا بأس بأن يذكر انعكاس الخطوط الشماعية ليكون التمهيم أنم واكمل .

وإذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : الهالة والقوس كل واحد منهما جيلا . وقال قوم : انه أمر حقيقى . ثم قال « ثاوغرتوس » ان شعاع القمر اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى فى الماء فيحدث هناك موج مستدير ، مركزه الوسط المسقط ، وذلك الوسط قد يكون كالمظلم لأنه يتخلل الغيم بسبب قوة شعاع القمر ، فيبقى الهواء شفافا ، فلا يرى بل يتخيل الشيء كالمظلم .

واعلم : أن هذا القول باطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : انه لو كان الأمر كما قالوه ، لكانت الهالة لها موضع معين من السحاب ، لكن ليس الأمر كذلك ، فانه يراها الذين تختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة من السحاب .

الثانى : ان جرم القمر اعظم من جرم السحاب بكثير ، فمن المحال أن يختص ضوء القمر بجزء معين من السحاب . فثبت بما ذكرنا : ان الهالة والقوس لا حقيقة لهما ، بل هما من باب الخيالات .

المسألة الثانية

فى

تحقيق الكلام فى الهالة

المشهور : أن الهالة انما تتخيل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم القمر . قالوا : ويجب أن يكون ذلك الغمام موصوفا بشرائط : أحدها : أن يكون صقيلا . وانها اعتبرنا هذا الشرط ، لأجل أن ينعكس البصر عنه .

وثانيها : أن يكون اجزاء صغيرة غير متصلة . وانها اعتبرنا ذلك ، لأن المرأة اذا كانت فى غاية الصفر ، فانها تقبل اللون ولا تقبل الشكل وإذا كبرت تلك الاجزاء أدت لون النير ، ولم تؤد شكله .

وثالثها : استقرار تلك الأجزاء على لون البياض . والسبب فيه :
أنها لو كانت مختلفة الألوان لكان المحسوس لونا متمزجا من لون المرئى
ومن لون المرأة ، وعلى هذا التقدير فإنه لا يحصل الاحساس باللون
الخالص الحاصل للمرئى .

ورابعها : أن لا تكون تلك الأجزاء مختلفة فى الوضع . والسبب
فى اعتبار هذا الشرط : أن تكون الخطوط التى بين البصر والغمام كلها
متساوية (والتى تنعكس من هذه الخطوط أن النير ، كلها متساوية) (٧)
لأنه إذا كان الغمام بهذا الوصف ، وكان النير فوقه ، وكان البصر تحته ،
حدث عند ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوى الأضلاع والزوايا .
رأس أحدهما البصر ، ورأس الآخر النير ، وقاعدتهما الغمام . وتكون
هذه القاعدة مستديرة . وبيانها : أنا إذا تصورنا خطا خارجا من نقطة
البصر الى النير على الاستقامة ، ثم فرضنا أنه قد خرج من نقطة البصر
خطوط الى الغمام ، ثم أن كل واحد منها انعكس الى النير ، فإنه يحدث
عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية ، قواعدها كلها واحدة . وهى الخط
المستقيم الذى تصورناه خارجا من البصر الى النير ، وأضلاعها هى الخطوط
التي من البصر الى الغمام ، والتي من الغمام الى النير . وهذه الخطوط
متساوية — وأعنى الخطوط التي من البصر الى الغمام مساو بعضها
بالبعض ، والتي من الغمام الى النير مساو بعضها لبعض — وإذا كان
كذلك ، كان الخط المار برعوس المثلثات التى عند الغمام يكون دائرة
اضطرابا ، وعلى هذه الجهة تكون الهالة دائرة .

هذا هو تقرير القول المشهور فى الهالة :

وعندى فيه احتمال آخر : وهو أنه إذا كان تحت القمر غيم رقيق
لطيف ، فاذا نظر الانسان الى جرم القمر وأحس بضوئه اللامع القوى ،
عرض للبصر أن لا يحس بذلك الغيم الذى هو متوسط بين القمر والبصر ،
لأن من شأن الحس أنه إذا انفصل عن المحسوس القوى ، ألا يحس

(٧) يبدو أن النص الأصلى كان هكذا : والذى يعكس من هذه
الخطوط متساوى . لأن خطوط النير كلها متساوية .

على ذلك الوقت المحسوس الضعيف ، فإذا حصل الإحساس بقرص القمر وبضوئه اللامع ، امتنع أن يحس بذلك الغيم المتوسط ، وإذا لم يحس بذلك الغيم رأى ذلك الموضع كالروزنة النافذة الى جرم القمر ، وزاها كالسواد المظلم . وأما الغيم الذى لا يكون متوسطا بين البصر وبين جرم القمر ، فالبصر يحس به كالدائنة المحيطة بجرم القمر ، لأن البصر لا يحس وراء ذلك الغيم المحسوس محسوسا آخر أقوى ضوءا منه . فلا جرم يحس بذلك الغيم . ثم أن الضوء إذا وقع على البخار اللطيف الرقيق ، فإنه يحس بالبياض . ولهذا السبب يحس بذلك الغيم ، كأنه دائرة بيضاء تحيط بنجوم القمر . وهذا الوجه ظاهر الاحتمال فى أمر الهالة .

المسألة الثالثة

فى

القوس

إذا وجد فى خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية ، وحصل وراءها جسم كثيف ، إما جبل أو سحاب مظلم ، ثم كانت الشمس من الجانب الآخر من الأفق أو قريبا منه ، فإذا أثير الإنسان عن الشمس ونظر الى ذلك الهواء الوشى . فكل واحد من أجزاء ذلك الهواء الوشى صقيل ، ويكون كل واحد منها فى وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ، وكل واحد من تلك الأجزاء فى غاية الصغر ، فلا يؤدى الشكل بل يؤدى الضوء ، ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس .

والسبب فى استدارة هذا القوس : أن الأجزاء التى ينعكس عنها شعاع البصر ، وقعت بحيث أنا لو جعلنا الشمس مركز دائرة لكان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الأرض ، ثم يمر على تلك الأجزاء ، فإن كانت الشمس على الأفق ، كان الخط المار بالناظر ، والنير ، على بسيط الأفق . — وهو المحور — وحينئذ يكون بسيط الأفق يقسم المنطقة بنصفين ، وترى القوس نصف دائرة ، وكلما كان الارتفاع أكثر ، كانت القوس اصغر .

المسألة الرابعة

فى

الشمسات

يجب البحث عن اسبابها القابلة والفاعلة .

لها الاسباب القليلة : ثلاثة

أحدها : ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل ، فيقبل فى ذاته ضوء الشمس ، كما أن جرم القمر فى ذاته يقبل ضوء الشمس .

وثانيها : ان لا يقبل ذلك الغيم ضوء الشمس فى ذاته ، ولكنه يؤدى خيال الشمس ، لأن المرآة الكبيرة كما تؤدى اللون ، فقد تؤدى الشكل أيضا .

وثالثها : ان البخار اللزج (اذا صعد (أ)) الصاعد وتشكل بشكل الاستدارة فى الهواء ، على ما هو طبيعة الأجسام الرطبة ، وبلغ فى صعوده الى كرة النار ، اشتعلت النار فيه . وهو مستدير الشكل . فلا جرم كان شكله كشكل الشمس .

واعلم : انه ربما كانت تلك المادة كثيفة فبقيت اياما وليالى بل شهورا . وربما وصل الى الموضع الذى يتحرك بتبعية الفلك . فهو أيضا يتحرك باستدارة ويحصل له طلوع وغروب . ولهذا الحسم لابد وأن يكون المنصران الخفيفان غالبين فيه على الثقيلين ، والالم يبق فى الهواء مدة مديدة . ولابد وأن يكون الامتزاج الذى بين اجزائها محكما جدا ، والالم يبق مدة مديدة .

ولها الاسباب الفاعلة : فهى اتصالات فلكية أو قوى روحانية ،

(أ) الصاعد : ص

اذ أنه — سبحانه — يخلقها ابتداء (٩) . وهو الأصح . لما ثبت أنه
— سبحانه وتعالى — فاعل مختار .

المسألة الخامسة

فى

النيازك

انها خيالات شبيهة بقوس قزح فى لونها ، الا انها تكون فى جنبه
الشمس ، يمتد ويسر فقط . وسبب استقامتها فى الحس ابران :

الأول : انها ربما كانت قطعا صفارا من دوائر كبار ، فلا جسم
رؤيت مستقيمة .

الثانى : ان مقام الناظر بحيث يرى المحدث مستقيما .

واعلم : ان هذه النيازك قل ما توجد عند كون الشمس فى نصف
النهار ، بل توجد عند الغروب والطلوع ، لأن الشمس فى ذلك الوقت تحلل
السحاب الدقيق فى الأكثر .

فهذا تمام القول فى هذه المباحث .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

اما قوله « وربما قام الهواء الرطب المائى كالمرآة للثيران على
المسامات » فاعلم : أنا بينا ان هذه الأجزاء البخارية الرطبة ، كيف
ينبغى أن تكون حتى تكون كالمرآة لهذه الثيرات ؟

(٩) سبق للمؤلف ان قال : ان الله تعالى كما يخلق بلا واسطة ،
يخلق ايضا بواسطة السببية . وفى القرآن عن الخلق من الله بواسطة :
قوله تعالى : « انها امره اذا اراد شيئا ان يقول له : كن . فيكون »
(يس ٨٢) وفى القرآن عن الخلق من الله بواسطة شئ آخر : قوله
تعالى عن الملائكة : « لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون »
(التحريم ٦) وهو قد قال فى هذا الفصل بعد ذلك : « وأما السبب
الفاعل فهو الله — سبحانه وتعالى — ابتداء ، او بعض القوى الروحانية
والاتصالات الفلكية » .

وقوله « على حسب المسامات » فالمراد منه : المسامكة المعتبرة
فى تخيل الهالة ، بخلاف المسامكة المعتبرة فى تخيل القوس . فان المسامكة
المعتبرة فى تخيل الهالة مشروطة بكون الغمام متوسطا بين البصر وبين
البصر . وأما المسامكة المعتبرة فى تخيل القوس ، فهى مشروطة بكون
البصر متوسطا بين المرآة وبين المرئى .

يظهر أن هذه المسامكة بخلاف تلك المسامكة .

أما قوله « فلاحت خيالات تسمى قوس قزح وشمات ونيازك » فقد
ذكرنا أن هذه الأشياء ليست بوجودات حقيقية ، بل هى خيالات .
وفسرنا المراد من كونها خيالات .

قال الشيخ : (إذا انتهى التصدع الى حيز النار ، اشتعلت
فيه نار ناعبة (١٠) الاشتعال ، فان تطفئ بسرعة واستحال نارا ،
شف فرؤى كالمطفئ ، وأما هو يستحيل نارا ، والنار الصرفة لا لون
لها .

تأمل اصول الشعل حيث كانت النار قوية ، ترى مثل الخلاء ينفذ
فيه البصر ، فان لم يتحلل بسرعة وبقي ، كان من ذلك الكواكب : ذوات
الأنساب والذوائب والشمس فان استجهر ولم يشتمل رؤيت علامات
حمر ، هائلة فى الجو ، فان كان مستفحمة رؤيت كالهوات والكواكب
الفائرة المظلمة ، واقفة حذاء جزء من السماء)

التفسير : المادة الدخانية اللزجة الدهنية ، اذا ارتفعت ووصلت
الى كرة النار ، اشتعلت . فان كانت المادة لطيفة اشتعلت سريعة ،
وانقلب نارا صرفة ، وحينئذ يصير كالمطفئ . وذلك لأن النار الصرفة
لا لون لها .

واحتج « الشيخ » على ذلك بأننا نرى اصول الشعل كأنها خلاء
صرف ، مع العلم الضرورى بأن معدن قوة النار ومنبعها ليس الا هناك ،

(١٠) سارية : هامش .

وأما أن كانت تلك المادة كثيفة ، فلما أن يبقى الاشتعال فيها أو لا يبقى ،
 فإن بقي الاشتعال فيها ، رؤيت تلك المادة كالنار المشتعلة ، فحدثت
 الكواكب ذوات الأغتاب والذوائب والشهب . وأما أن كان لا يبقى
 الاشتعال فيها بل بقيت تلك المادة كالجمرة ، رؤيت علامات هائلة في
 الجو ، وربما كانت المادة غليظة جدا ، فإذا انطفأ الاشتعال بقيت تلك
 المادة كالجمرة المنطفئة ، فرؤيت كالهوائ والكواكب واقعة حذاء جزء من
 السماء .

قال الشيخ : « وإذا برد الدخان في الجو ، قبل الانتهاء
 الى حيز الاشتعال ، هبط ويحا »

التفسير : السبب الأكثرى في تولد الرياح : أن الأبخنة
 إذا تصاعدت نعتد وصولها الى الطبقة الباردة ، أما أن يكسر حرها برد
 ذلك الهواء ، وحينئذ تنقل تلك الأبخنة وتنزل ، فيحصل من نزولها موج
 في الهواء ، فيحدث الريح . وأما أن تبقى على حرارتها وحينئذ لابد وأن
 يتصاعد الى أن يصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك ، وحينئذ
 لا يقوى على الصعود لأن الحركة الدورية المقيمة التي للنار ، تمنع
 هذه الأبخنة عن الصعود ، وحينئذ ترجع هابطة ويحدث الريح .
 وهذا الذي ذكرناه هو السبب المادى . وأما السبب الفاعل :
 فهو الله — سبحانه وتعالى — ابتداء ، أو بعض القوى الروحانية
 والاتصالات الفلكية .

المقسم الثالث

من هذا الفصل

(في)

الكلام في الأمور التي تحدث على وجه الأرض

قال الشيخ : « وهذه الأبخرة والأبخنة إذا احتبست في
 الأرض ولم تتحلل ، حدث منها أمور . أما الأبخرة فتفجر عيوننا ، وأما

الادخنة فهي اذا لم تنسل في المسام والمخاطف ، زلزلت الأرض ، وربما خسفت ، وربما خلصت نارا مشتعلة لشدة الحركة جارية مجرى الريح المحتبسة في السحاب ، فانها يحدث لشدة حركتها صوت الرعد ، وتفصل مشتعلة برقاً أو صاعقة ، ان كانت غليظة كبيرة))

التفسير : الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض ، اما ان تكون كثيرة قوية ، او لا تكون كذلك ، اما الاول . فنقول : ان تولد تحت الأرض بخار ، كان ذلك البخار موصوفاً بصفات ثلاث — وحينئذ (تكون قد حدثت العيون السائلة —

أحدها : كون تلك الابخرة كثيرة .

وثانيها : كونها قوية على تفجير الارض .

وثالثها : كونها بحيث يستشع كل جزء منها جزءاً آخر . ومن المعلوم : انه متى تولدت الابخرة الموصوفة بهذه الصفات الثلاث ، تنفجر العيون السائلة ، فان فأت القيد الثالث ، حدثت العيون . وان فأت القيد الثاني ، فهو مياه القنى ، لأنها متولدة من ابخرة لا تقوى على شق الأرض . فاذا ازيل التراب عن وجهها ، صادفت تلك الابخرة منفذاً ، فاندفعت اليه بانفى حركة ، فان اضيف اليه ما يمهده ويسيله ، فهو ماء القنى ، والا فهو ماء البئر . واما ان تولد تحت الأرض بخان قوى كثير المادة ، وكان وجه الأرض متكاثفا عديم المسام ، فانه اذا حاول ذلك الدخان الخروج ولم يتمكن منه لكثافته وجه الأرض ، فحينئذ يتحرك في ذاته ويحرك الأرض . وذلك هو الزلزلة . وربما كانت في القوة الى أن تشق الأرض ، وربما انفصلت تلك الادخنة نارا محرقة ، وأحدثت (١١) الأصوات الهائلة . ونظير حدوث هذه الأحوال عن تولد تلك الادخنة تحت الأرض : حدوث الرعد والبرق عن الابخرة المتصاعدة .

قال الشيخ : « واذا لم يبلغ قدر الابخرة والادخنة المحتبسة في الأرض ان يفجر عيوناً ، او يزلزل بقعة ، فقد اختلطت على ضروب

من الاختلاط ، مختلفة فى الكم والكيف ، وحينئذ يتولد منها الأجسام الأرضية (فما كان منها يذوب ولا يشتعل (١٢) مثل الذهب والفضة ، غالباً عليها المائية . وما كان منها يذوب ويشتعلى كالكبريت والزرنيخ ، فانها غالب عليها (١٣) المائية والهوائية . وما كان منها لا يذوب ، فانه غالب عليه الأرضية . وما كان يتطرق فيه دهنية لا تجدد . وما كان يذوب ولا يتطرق ، فمائته خالصة ولا دهنية فيه . وهذا اول ما يتكون عن هذه الاسطقات »

التفسير : المقصود من هذا النصل : الكلام فى كيفية تولد الأجسام المعدنية . واعلم : أن هذه الأبخرة والأدخنة المتولدة تحت الأرض . ان كانت قوية كثيرة المادة ، حدثت عنها للعيون المتفجرة والزلازل — على ما سبق تقريره — وأن كانت قليلة ضعيفة ، لمحيضاً تبقى محتبسة فى باطن الأرض ، وتتولد عنها هذه الأجسام المعدنية . واعلم : أن التقسيم الصحيح لهذه الأجسام المعدنية أن نقول : هذه إما أن تكون ذاتية أو غير ذاتية . إما الذاتية فهى على ثلاثة أقسام :

أحدها : الذائب الذى يتطرق ولا يشتعل . وهو الأجسام السبعة .
وثانيها : الذائب الذى يشتعل ولا يتطرق . وهو مثل الكبريت والزرنيخ .

وثالثها : الذائب الذى لا يتطرق ولا يشتعل . وهو مثل الأملاح والزجاجات . فانها تذوب وتنحل بالرطوبات .

وأما الأجسام المعدنية التى لا تكون ذاتية ، فهى قد تكون رطبة ، وقد تكون يابسة . أما الرطبة : نكالرواسى فانها لا تقبل الذوب ، مع انها فى غاية الرطوبة وإما اليابسة : فهى كاليواقيت وسائر الأحجار ، فانها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها وييسها . فخرج من هذا التقسيم : أن أقسام المعدنية خمسة :

أما القسم الأول — وهو الذائب المتطرق — فهذا هو الذى يخمر

رطبه ويابسه محكما شحيدا لا تقوى النار على تفريق أحدهما عن الآخر ، وفيه
دهنية قوية لأجلها يقبل الانطراق .

وأما القسم الثاني — وهو الذائب المشتمل — ففيه أيضا رطوبة
ويبوسة ودهنية . ولكن المزاج غير مستحكم . ولأجله قويت النار على
التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس . وذلك هو الاشتعال .

وأما القسم الثالث — وهو الذائب الذى ينحل بالرطوبة فذلك
لاستيلاء المائية على مزاجه ، ولكون ذلك التركيب غير مستحكم المزاج .

وأما القسم الرابع — وهو الرطب الذى لا يذوب كالزئبق —
فالسبب فيه : استيلاء الأجزاء الرطبة على ذلك المزاج ، مع أن الامتزاج
بين الأجزاء الرطبة واليابسة محكم لا تقوى النار على تفريقها .

وأما القسم الرابع — وهو الرطب الذى لا يذوب كالزئبق —
وأشباهه فذلك لاستيلاء الأجزاء اليابسة على ذلك المزاج ، مع أن ذلك
الامتزاج بين الأجزاء اليابسة والرطبة محكم ، فلا تقوى النار على
تفريقها أيضا .

واعلم : أن هذه الأحكام ظنون وحسابات ، ولا يمكن تقديرها
بالبراهين اليقينية ، بل لا سبيل الى طريق الحكم فيها الا على طريق
الأولى والاخلق بحسب الحدس والحساب .

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب

أما قوله « فمنها ما يذوب ولا يشتمل مثل الذهب والفضة ، فان
الغالب عليها المائية »

ولتأمل أن يقول : لا ينبغي أن يقال : أن الذى يذوب ولا يشتمل ،
يكون مثل الذهب والفضة . فان الذى يذوب ولا يشتمل قسمان :
أحدهما : ما ينحل بالرطوبة . كالأملاح والزجاجات .

والثانى : ما ينطرق وهو مثل : الذهب والفضة أيضا . وهذا
القسم لا ينبغي أن يقال : الغالب عليه المائية ، بل الغالب عليه الدهنية
للزجة . ولولا هذه الرطوبة لما كان قابلا للانطراق . وأما قوله :

« وما كان منها يذوب ويشتمل كالكبريت والزرنيخ ، فإنه غالب عليه مع المائية الهوائية » فهذا أقرب الى الصواب ، ومع ذلك فيجب أن يقال : الغالب عليه الدهنية للزجة ، إلا أن التركيب الحاصل بين ما فيه من الأجزاء الأرضية والأجزاء الدهنية ، ليس تركيبا قويا ، ولأجل ضعف ذلك التركيب قويت النار على الاحراق والتفريق .

وأما قوله « وما كان لا يذوب ، فإنه غالب عليه الأرضية » فهذا أيضا فيه نظر ، لأن الزئبق لا يذوب ، مع أنه لا يمكن أن يقال : إن الغالب عليه الأرضية . وأما قوله : « وما كان ينطرق فيه دهنية لا تحمد » ففيه نظر لأن التقسيم المتقدم كان مذكورا بحسب الذوبان وعدم الذوبان . وإذا كان كذلك لم يكن التقسيم المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق جزءا من أجزاء التقسيم المتقدم . وأما قوله : « وما كان يذوب ولا ينطرق فمائيته خالصة لا دهنية » ففيه أيضا نظر ، لأن من الأشياء التي تذوب ولا تنطرق ، ما يذوب ويشتمل كالكبريت والزرنيخ ، مع أن فيها هوائية ودهنية .



الفصل الثاني عشر

فى

النَّبات

قال الشيخ : « وهذا أول ما يتكون عن هذه الاسطقات ،
فاذا تركبت الاسطقات تركيبا اقرب الى الاعتدال ، يحدث النبات ويشارك
الحيوانات فى قوى التغذية والتوليد وله نفس نباتية ، هى مبدأ استبقاء
الشخص بالغذاء وتنميته به ، واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص لا
للتفسير : اعلم : ان الاسطقات الاربعة اذا اختلطت وامتزجت
كان لاختلاطها وامتزاجها مراتب ثلاثة :

فاولها : مرتبة المعدنيات . واليه الاشارة بقول « الشيخ » فى صفة
المعدنيات : « وهذه أول ما يتكون عن هذه الاسطقات »

وثانيها : مرتبة النبات . وذلك لأن الاسطقات اذا تركبت تركيبا
اقرب الى الاعتدال من التركيب الذى حصل فى المعدنيات ، حدث النبات .
وهذا بناء على انه كل ما كان الاعتدال فى المركبات أكثر ، كان استعداد
لقبول القوى الشريفة الفاضلة أولى . ونبه بحث سياتى فى أول
فصل (١) الحيوان . وأما قوله : « ويشارك النبات الحيوان فى قوى
التغذية والتوليد » فالأمر فيه ظاهر ، وذلك لأن النباتات والحيوانات
متشاركتان فى الاغذاء والنمو والتوليد .

وأما قوله : « ولها نفس نباتية هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء
وتنميته به واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص » فاعلم : أن النبات
والحيوان يشتركان فى حصول هذه الأمور الثلاثة ، وهو الاغذاء ، والنمو ،
وتوليد المثل .

ثم من الناس من يقول : لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث . ومنهم من يقول : بل النفس النباتية سورة موجودة فى جسم النبات ، تنفرع عليه هذه القوى الثلاث . وقول « الشيخ » ولها نفس نباتية هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنشيطه واستبقاء النوع بتوليد مثل الشخص « يحتمل الوجهين .

قال الشيخ : « ولتلك النفس قوة غائية من شأنها ان تحيل جسما شبيها بجسم ما ، هى فيه بالقوة ، الى ان تكون شبيها بالفعل ، لشدة بدل ما يتحلل ، وقوة نامية وهى التى من شأنها ان تستعمل الغذاء فى اقطار الغذاء يزيدها طولا وعرضا وعمقا الى ان تبلغ به تمام النشوء ، على نسبة طبيعته وقوة مولدة تولد جزءا من الجسم الذى هو فيه ، يصلح ان يكون عنه جسم آخر بالمدد ، مثله بالتنوع »

التفسير : وهذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

ان قوله : « ولتلك النفس قوة غائية وقوة نامية وقوة مولدة » صريح فى ان النفس النباتية ليست عبارة عن مجموع هذه الثلاث ولقائل ان يقول : لم لا يجوز ان يقال : لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث فقط ؟ وما الدليل على ان ههنا شيئا آخر مغايرا لهذه القوى الثلاث يكون مبدأ لها ؟ فان الدعوة من غير الدليل ، لا تليق بأهل التحقيق .

المسألة الثانية

كلام « الشيخ » ههنا وفى جميع كتبه ، صريح فى ان القوة الغائية والنامية والمولدة قوى ثلاث متغايرة بالماهية . ولقائل ان يقول : لم لا يجوز ان يقال : الكل قوة واحدة الا انها فى اول الامر تورد الغذاء على البدن وحينئذ تكون تلك القوة غائية ، ثم اذا صرفت (٢) تلك القوة

(٢) الاصل : عرفت . ويبدو ان صحتها صرفت .

عن هذا الفعل ، فحينئذ تزيد في جوهر العضو في الجوانب الثلاثة ، فتكون تلك القوة بحسب هذا الفعل نامية ، فإذا صرفت عن هذا الفعل ، فحينئذ ينفل جزءاً من جوهر المغذى ، يمكن أن يتولد عنه مثله ، فتكون تلك القوة بعينها بحسب هذا الفعل مولدة ؟

فالحاصل أن يقال : هذه القوة واحدة في ذاتها ، إلا أن فعلها الأول هو التغذية ، وفعلها الثانى هو التنمية ، وفعلها الثالث هو التوليد ، فلا جرم حصل لها بحسب كل واحد من هذه الأفعال اسم خاص .

وليس لهم أن يقولوا : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . وذلك لأن هذه القاعدة ممنوعة . وبتقدير صحتها فهي غير نافعة في هذا الموضع . وذلك لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بحسب الآلة الواحدة والوقت الواحد وبحسب المادة الواحدة . فإما بحسب الآلات المختلفة والمنسوان المختلفة فلا نزاع في أنه يجوز أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد . وههنا الآلات مختلفة والمواد مختلفة ، فلا جرم لا يمتنع أن يصدر عن القوة الواحدة هذه الأفعال المختلفة .

المسألة الثالثة

في

كيفية التغذية والتنمية

أما القول في كيفية التغذية والتنمية فمشهور ، وأما القول في التوليد ففيه صعوبة . وذلك لأن القوة المولدة قوة لا شعور لها ولا اختيار ولا تأثير لها ، إلا بالإيجاب الذاتى . وهذه المادة منها يتولد بدن الحيوان ، إما أن تكون مادة متشابهة الأجزاء في الطبيعة والخاصة . وإما ألا تكون كذلك . فإن كان الأول فالقوة الطبيعية الموجبة بالذات إذا كانت حالة في مادة متشابهة الأجزاء في الحقيقة ، وجب أن يكون الأثر أثراً متشابهاً وهو الكرة ، فكان يجب أن يكون شكل بدن الحيوان على شكل الكرة هذا خلف .

وان كان الثاني محيلاً تكون المادة التي منها تولد بدن الحيوان مادة مركبة من اجزاء مختلفة الطبيعة ولابد وان يكون كل واحد من تلك الاجزاء بسيطاً في طبيعته ، والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم اجزاء غير متناهية بالفعل . وذلك محال . واذا كان كل واحد من تلك الاجزاء بسيطاً كانت القوة المولدة القائمة به قوة قائمة بمادة بسيطة ، فيوجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزاء هو الكرة ، فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضمومة بعضها الى البعض . هذا خلف .

ولما كان القول باثبات القوة المولدة المصورة مفضياً الى هذين القسمين الباطلين ، وجب ان يكون القول به باطلاً ، وان يجزم العاقل بان خلق المجهود ومصور اعضائه هو الله تعالى العالم التقدير الحكيم . والكلف بهذا القدر من المباحث في هذا الباب ، فان الاستقصاء فيه مذكور في كتاب « الملخص »

الفصل الثالث عشر

في

القبول

قال الشيخ : « ثم يتولد الحيوان باعتدال أكثر ، فيكون مزاجه مستحقا لأن يكمل بنفس دراجة مهركة بالاختيار »
التفصيل : هذا الفصل مشتتل على مسائل :

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأنه كل ما كان الاعتدال في المزاج أكثر ، كان الاستعداد لقبول النفس أشد ، ومنه سؤال وهو أن المباحث الطيبة دلت على أن لشدة الأمضاء اعتدالا ، هو جلدة الأنبل . لا سيما جلدة السبابة ، وأكثرها حرارة هو القلب والبوح ، فلو صح قولنا : أنه كلما كان اعتدال المزاج أكثر كان الاستعداد لقبول النفس أشد ، لو وجب أن يكون المتعلق الأول للنفس هو جلدة للسبابة ، لا البوح ولا القلب . وحيث كان هذا التالي كاذبا ، وجب أن يكون المقدم أيضا كاذبا (٣)

المسألة الثانية

أنه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس . وهذا تصريح بأن النفس شيء مغاير لاعتدال المزاج . وهذه الدعوى لابد في اثباتها من حجة وبرهان . فان الخلق العظيم زعموا : أنه لا معنى للنفس إلا هذا المزاج المعتدل .

والذي يدل على أن النفس غير الروح وجوه :

الحجة الأولى : انا قد ذكرنا : أن الحار والبارد اذا امتزجا فانه

(٣) تعليق على هامش مخطوطة طنطا هو : هذا هو المشهور .

تتكسر سورة الحار بالبارد ، وتنكسر سورة البارد بالحار ، وتحدث كيفية منوسطة بين الحرارة والبرودة تتبرد بالقياس الى الحرارة ، وتستحرق بالقياس الى البرودة ، فيكون المزاج عبارة عن هذه الكيفية . ولا شك أن هذه الكيفية من جنس الحرارة والبرودة ، ولا شك أن الإدراك والقدرة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة . فثبت : أن النفس ليس عين المزاج ، بل الغاية القصوى أن يقال : أن ذلك الاعتدال بوجوب قوة الإدراك وقوة الفعل ، إلا أن هذا اعتراف بأن النفس ليس عين المزاج ، بل هذا القائل جعل النفس معلول المزاج . وهذا كلام آخر غير قول من يقول : أن النفوس عين المزاج .

الحجة الثانية على أن النفس غير المزاج : أن شعور كل واحد منا بهويته المخصوصة شعور ينهى أولى . ثم أنا قد نشعر بهوياتنا المخصوصة حال ما نكون غافلين عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وذلك يدل على أن هوياتنا المخصوصة أمور مغايرة لهذه الكيفيات ،

الحجة الثالثة : أنا سنقيم الدلالة على أن النفس ليست بمزاج . و « الشيخ » ذكر دلائل كثيرة على إبطال ذلك في كتاب « الإشارات » إلا أنها ليست في غاية القوة . ولهذا السبب تركناها .

المسألة الثالثة

ظاهر كلامه (٤) مشعر بأن النفس شيء واحد . وذلك الشيء هو الموصوف بكونه مدركا ويكونه محركا بالاختيار ، وهذا هو الحق ، لأنه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا آخر ، وهذا الذى أدرك لم يحرك البتة ، وهذا الذى حرك لم يدرك البتة ، فلا يكون هذا التحريك تحريكا بالاختيار . وهو محال . فثبت : أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء واحد ، يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار . وهو المطلوب .



قال الشيخ : « وهذه النفس قوتان : قوة مدركة ، وقوة محرّكة . والقوة المدركة ، أما فى الظاهر فهى هذه الحواس الخمس ، وأما فى الباطن فهى الحس المشترك والتصوره والمخيّلة والتوهمة والمتنكرة »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأن النفس شيىء واحد . ولذلك الشىء قوتان (د) قوة مدركة وقوة متحركة . وعلى هذا التقدير يكون محل جميع القوى المدركة والمحرّكة شيئاً واحداً ، وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثيرة . وهذا هو الحق الذى لا محيد عنه ، لما ثبت أن الذى تحرّك بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه موصوفاً بذلك الاختيار ، والموصوف بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه موصوفاً بالإدراك ، فإن الذى لا يدرك شيئاً يمتنع أن يختاره . وهذا برهان — فى غاية الظهور — على أن الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة ، لابد وأن يكون شيئاً واحداً ، إلا أن كلام « الشيخ » فيها بعد ذلك لا يطابق هذا القول . وذلك لأنه يوزع هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة . وذلك يناقض ما ذكرناه ههنا . بل ههنا صرح بأن الحواس الظاهرة موجودة فى الظاهر ، والحواس الباطنة موجودة فى الباطن . وذلك يدل على أن هذه القوى غير مجتمعة فى شىء .

(المسألة الثانية)

أنه حصر الحواس الظاهرة فى هذه الخمسة . والحواس الباطنة فى الخمسة الأخرى . وههنا بحث وهو أنه هل يعقل وجود حاسة سادسة فى الظاهر سوى هذه الحواس الخمس المعلومة ؟ وبتقدير أن يوجد ذلك الحس . فهل المدرك به نوع آخر من الكيفيات . أو يقال : المدرك بذلك الحس السادس أحد الأمور المحسوسة بهذه الحواس الخمس ، إلا أن ذلك النوع يكون نوعاً مخالفاً لهذه الإبراكات ؟

(هـ) قوة : ص

واعلم : أن لكل محتمل . ولم يعم الدليل القطع على أحد
النتهيمن . والذي قيل في بيان أنه يمتنع وجود حاسة سابعة — وهو
أن الطبيعة لا تنتقل من درجة إلى درجة أخرى ، إلا بعد استبقاء جميع
الأقسام الممكنة — فهو كلام خطابي ضعيف . واعلم : أن جماعة من
العلماء قطعوا بحصول نوع سادس من الأهرام ، وهو القوة التي بها
يحصل ادراك الألم واللذة . وذلك لأن تصور ماهية الألم واللذة قد
يكون حاصلا لمن لم يكن ملتذا ولا مثالا . وهذا معلوم بالبدية . فثبت :
أن تصور ماهية الألم واللذة مغاير لادراك الألم واللذة . وأيضا : فادراك
الألم واللذة ليس من جنس الإبصار أو السماع أو الشم أو الذوق .
وظاهر أيضا أنه ليس من جنس اللمس . وذلك لأن الألم واللذة ليستا
من جنس الكيفيات الملموسة ، بل قد تكون أسباب الألم واللذة من جنس
الكيفيات الملموسة ، مثل مماسة النار ، فإنها مؤلمة ، إلا أن مماسة
النار ، غير ، والألم المتولد من تلك المماسية غير . فإذا لمسنا النار
ولم نكننا بلقوة اللامسة تلك السفونة ، فحينئذ يحدث الألم . فالألم يحدث
من ذلك اللمس لا أنه نفس ذلك اللمس أنه قد حصل في الإدراكات
الظاهرة نوع آخر سوى هذه الحواس الخمس .

المسألة الثالثة

اعلم : أن كلام « الشيخ » في حقيقة النفس الحيوانية مضطرب .
وذلك لأنه يحتمل أن يقال : النفس الحيوانية شيء واحد ، وذلك الشيء
موصوف بهذه القوى المدركة وهذه القوة للمحركة . ويحتمل أيضا أن
يقال : النفس الحيوانية ليست إلا مجموع هذه القوى . وكلام « الشيخ »
في هذا الموضوع مشعر بالقول الأول ، إلا أن قوله : « ولهذا النفس
قوتان مدركة ومحركة » صريح في أن النفس موصوفة بهاتين القوتين .
وهذا إما يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوة ، إلا أنه لم يذكر
في شيء من كتبه دليلا يدل على وجود شيء مغاير لهذه القوى موصوف
بها ، ولم يذكر لذلك الشيء خاصية ، باعتبارها تمتاز عن هذه القوى .
فبقى هذه القول مجهولا .

قال الشيخ : « فأولى الحواس وأوجبها للحيوانات ، وبها يكون الحيوان حيوانا من بين سائر الحواس هو اللمس . وهي قوة من شأنها أن تحس الأعضاء الظاهرة بالمماسه كيفيات الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والثقيل والخفة والملاسة والخشونة ، وسائر ما يتوسط بين هذه ويتركب عنها »

المتفسير : في هذه الفصل مسائل :

المسألة الأولى

ان احتياج الحيوان الى القوة اللمسة اشد من احتياجه الى سائر الحواس . والذي عليه وجوه :

الأول : ان لمزاج كل حيوان حدا من الحرارة والبرودة ، لو زاد عليها او نقص عنها ، لما بقى حيا . والحكمة في خلق القوة اللمسة : هو ان الحيوان اذا أدرك بقوته اللمسة ان الحرا او البرد اذا ازداد على النفس اللائق لمزاجه ، لم عنه ثلثا يفسد .

فالحاصل : ان المقصود من خلق القوة اللمسة : ان يتمكن الحيوان بواسطتها من دفع المضار المهلكة . والمقصود من خلق سائر الحواس : ان يتمكن الحيوان بواسطتها من جلب المنافع المكملة ، ودفع المضار المهلكة (ولما كان دفع المضار المهلكة) أولى من جلب المنافع المكملة ، فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوة اللمسة ، اشد من احتياجه الى سائر القوى .

الثاني : ان القوة اللمسة حاصلة في جميع البدن . ولما سائر القوى فكل واحد منها يختص بعضو معين . وذلك يدل على ان الاحتياج الى القوة اللمسة اشد .

والثالث : انه متى بطلت القوة اللمسة عن جميع الأعضاء ، لمقد بطلت الحياة ، وليس اذا بطلت سائر القوى ، فقد بطلت الحياة ، فدل ذلك : على ان الحاجة الى اللمس اشد .

المسألة الثانية

ظاهر كلام « الشيخ » أن الموصوف بالأجناس بهذه الملبوسات هو هذه الأجزاء . وقد ذكر في الفصل المتقدم ما ظاهر (٦) كلاله يدل على أن الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس ، فثبت أن هذا هو الحق الذي لا محيد عنه .

المسألة الثالثة

قوة اللمس لا تدرك شيئا من الكيفيات ، إلا إذا حصلت فيه المماسية بين العضو اللمس وبين محل الكيفية الملبوسة ، وإن لم تحصل هذه المماسية امتنع حصول الادراك . والذي يدل عليه : الاستقراء وضرب من القياس . أما الاستقراء فظاهر . وأما القياس فلأن هذا الادراك لو لم يتوقف على حصول هذه المماسية ، لوجب أن يكون شعورها بالكيفية بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل الذي يكون بعيدا عنه . ولو كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يدل شعوره بتلك الكيفية على أن المهلك قريب عنه أو بعيد . وإذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور بتلك الكيفية وجوب الفرار منه ، وحينئذ لا يبقى انتفاع بالقوة للامسة في دفع المضار ، لكننا بينا أنه لا فائدة في خلقها إلا ذلك .

المسألة الرابعة

ظاهر كلاله ههنا يدل على أن القوة اللامسة تدرك ثمانية أنواع من الكيفيات . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة . وفي هذا الكلام مباحث :

(المبحث الأول) : إن الحرارة لا شك أنها كيفية توجب تفريق المختلفات وجميع المتشاكلات ، فإنا إذا لمسنا الجسم الحار ، فهذا الذي يدركه بحس اللمس هو افتراق الأجزاء المختلفة أو اجتماع الأجزاء المتشاكلة أو كيفية زائدة على ذلك . والأمر فيه ملتبس ، فيمكن

أن يقال : التفريق عدم . والمعدم لا يكون محسوسا ، والحرارة محسوسة ،
فالحرارة كيفية زائدة على التفريق .

المبحث الثاني : أن خاصية البرد : تحفيز الحس وإبطاله . وإذا
كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : أنه لا برد الا وهو يوجب نـوع
تحذير ، قل أو أكثر ، والتحذير بطلان كمال القوة الحساسة ، فمراجع
حاصل الأمر إلى أن البرد مانع من الاحساس ، فكيف يقال : البرد
كيفية محسوسة ؟ بل يحتمل أن يقال : أنه إذا حصل البرد منع من
الاحساس . فعدم الاحساس لما حصل بعد الاحساس يظن أنه احساس،
كمثل انتقال من الضوء إلى الظلمة ، فانه ربما يظن أنه يرى الظلمة .
وليس الأمر كذلك بل رؤية الظلمة لا معنى لها الا عدم الرؤية . فكذا
ههنا .

المبحث الثالث : قد ذكرنا أن الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم
بحيث لا مانع فيه من قبول الأشكال القريبة ، ولا من تركها . فنقول : هذا
عبارة عن عدم المانع ، والمعدم لا يكون في الحقيقة محسوسا .
وأيضا : فبتقدير أن تكون الرطوبة كيفية وجودية ، الا أنها غير محسوسة .
والدليل عليه : أن الهواء الواقف إذا كان خاليا عن الحر والبرد والحركة
والغبار ، فانه يظن به أنه خلاء صرف وعدم محض ، إلى أن يقوم البرهان
على أن الخلاء ممتنع . ولو كانت هذه محسوسة لكننا نعلم بالضرورة :
أن هذا ملاء لا خلاء . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا : أن هذه
الكيفية غير محسوسة لهذا السبب .

قال « الشيخ » في كتاب « القانون » في فصل الاسطقسات في
تعريف الماء للخصوص « وطبيعة اذا خلقت ولم يوجد ما يمنعها عن الاتز ،
ظهر عنه برد محسوس ، أو حالة هي رطوبة » فحكم على البرد بكونه
مخصوصا محسوسا ولم يقل عن الرطوبة أنها محسوسة ، بل قال : أو حالة هي
رطوبة ، هذا اذا فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال . أما اذا فسرناها
بالبلية . وهو سهولة الالتصاق بالغير ، فهنا لا يبعد ادعاء أنها كيفية
محسوسة .

وأما اليبوسة فانها عبارة عن كون الجسم غير قابل للأشكال الغريبة بسهولة ، وغير تارك لها بسهولة . وهذا معنى المصلاية ، والقوة الحساسة لا شعور لها بالصلب من حيث هو صلب ، الا أنه لا ينفصل عن الغير ، وهذا فى الحقيقة لا يكون شعورا بكيفية وجودية . وأما ان فسرناه لا يسهل التصاقه بالغير .

وبتقدير التصاقه فانه لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير ، فهذا اشارة الى حالة عمية . فثبت ان على كلا التقديرين : أنه يصعب القول بأن اليبوسة كيفية محسوسة . وأما الملامسة والخشونة فهما ليستا من باب الكيفية بل من باب الوضع ، وإن الأجزاء المفترضة فى ظاهر الجسم ان كانت متماسة ، كان الجسم أطس ، وإن كانت منقسمة الى أجزاء صغيرة وبعضها أرفع وبعضها أخفض ، فحينئذ يكون الجسم خشنا ، فعلى هذا سبب الخشونة كان (٧) من باب الوضع لا من باب الكيفية .

المسألة الخامسة

اختلف قوله فى أن القوة اللمسية هى قوة واحدة أو قوى أربع أو أكثر ؟ وميله الى أنها أربع : أهدها : القوة الحاكمة فى الحرارة والبرودة . والثانية : الحاكمة فى الرطوبة واليبوسة . والثالثة : الحاكمة بالثقل والخفة . والرابعة : الحاكمة فى الملامسة والخشونة .

وإذا ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والقوة الواحدة ، وجب ألا يدرك الا مضادة واحدة .

ولقائل أن يقول : هذه القوة التى تدرك هذه المضادة الواحدة ، هل تترك الصنفين اللذين حكمت عليهما بثلث المضادة أو ما تدركهما (٨) ؟ فان أدركتهما فالقوة الواحدة أدركت شيئين مختلفين ، فلم لا يجوز أن تدرك ثلاثة أو أربعة أو أزيد ؟ وإن لم تدركهما فهذا محال ، لأنها اذا لم تدركهما ، فكيف نحكم بكون أحدهما مضادا للآخر ؟

(٨) أدركهما : ص

(٧) كان هذا من : ص

قال الشيخ : « ثم قوة الذوق . وهي مشعر الطعام وعضوها
اللسان »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

انه بين في الفصل الأول أن أشد القوى احتياجا الى الحيوان (٩)
هى القوة اللمسية ، ثم ذكر عتبيه قوة الذوق بحرف ، وهذا يدل على ان
أشد القوى احتياجا الى الحيوان بعد اللمس هى الذوق . والأمر كذلك
وتقريره : هو أن بدن الحيوان مركب من جسم حار رطب والحرارة اذا
عملت فى الرطوبة أصعدت الأبخرة عند صعودها بضعف التركيب ، فاذا
ترالى عليه ذلك الضعف أفضى الى الهلاك والموت ، فلا بد من تدارك ذلك
الضعف بجبره ، ويقوم له بدل ما يتحلل منه . وذلك هو الاغتذاء .
والاغتذاء انها يكمل بقوة الذوق فتأثير اللمس فى دفع المضار المهلكة ،
وتأثير الذوق فى ايراد المنافع الضرورية . وهو الذى لولا وروده ، لهلك
الحيوان . وأما تأثير سائر الحواس فى ايراد المنافع الذى ليس بضرورى .
فثبت : أن أشد القوى احتياجا للحيوان بعد اللمس : هو الذوق .

المسألة الثانية

المدرک لقوة الذوق هو الطعوم والطعوم تسعة : وذلك لأن القوة
الفاعلة لهذه الطعوم اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما .
والمقابل لهذه الطعوم اما الجسم اللطيف أو الكثيف أو المعتدل ويحصل
من ضرب ثلاثة فى ثلاثة : تسعة . فلاجرم كانت الطعوم تسعة . فالخان
ان عمل فى الكثيف حدثت المارة ، او فى اللطيف حدثت الحراقة ، او
فى المعتدل حدثت الملوحة . والبارد ان عمل فى الكثيف حدثت العفوسة
أو فى اللطيف حدثت الحموضة أو فى المعتدل حدث القبض . وذلك لأن
الفاكمة التى تتولد ، تكون فى أول الأمر غصا ثم قابضا ثم حامضا . وذلك

(٩) احتياجا الحيوان اليه هو القوة : ص

بسبب أن المادة تكون غليظة في أول الأمر وتكون عصفة ، ثم تلتف قليلا قليلا فتصير قابضة ، ثم تكمل لطافتها فتصير حامضة ، ثم تستولى الحرارة عليها فتقتل إلى الحلاوة ، فاما المعتدل فان عمل في اللطيف حدثت الدسومة ، أو في الكثيف حدثت الحلاوة ، أو في المعتدل حدثت القفافة . وإذا عرفت هذا فنقول : لا شك أن هذا الذوق يشتمل على ادراكات لمسية ، فانه إذا حصل مع الطعم تفريق واسخان بعد مخصوص ، فانه تحدث الحراقة : وأن حصل تفريق من غير أسخان فهو الحموضة . وأن لوجب تكثينا فهو القفوضة . فمحصول هذه الأحوال اللمسية أمور معلوم . وأما انه هل حصلت أحوال زائدة على الأحوال اللمسية ؟ فالظاهر انه كذلك ، وإن كان للاتصال فيه مجال .

المسألة الثالثة

أن قوله « وعضوها اللسان » يحتل أن يكون المراد : أن محل القوة الذائفة هو اللسان ، ويحتل أن يكون المراد أن محل هذه القوة الذائفة هو النفس . واللسان كالألة لحصول هذه الإدراكات لجوهر النفس . وهذا الثاني هو الجواب الحق .

المسألة الرابعة

ألة هذا الإدراك في الحقيقة ليست هي اللسان ، بل هي العصبية الواصلة من الدماغ إلى اللسان ، وتشريح تلك العصبية مذكور في كتاب « التشريح » .



قال الشيخ : « ثم قوة الشم . وهي مشعر الروائح . وعضوها جزآن من الدماغ في مقببه ، شبيهان بعلمتي الندى »
التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

أما أن أشد القوى (التي يحتاج إليها) (١٠) الحيوان هو اللمس . ويليهِ الذوق : فذاك أمر معلوم . وأما الثلاثة الباقية فلم يثبت بالدليل تقدم

بعضها على البعض في احتياج الحيوان اليه ، مع أن « الشيخ » ذكر فيها
لفظة « ثم »

المسألة الثانية

اتفقوا على أن آلة قوة الشم هي زائغنا في مقدم الدماغ شبيهتان
بطلحي الثدي . ولغائل أن يشول : ما الدليل على ذلك ؟ ولم لا يجوز أن
يقال : أن محل القوة الشامة جسم آخر سوى هذه الحلية ؟ فنقول :
الدليل عليه : أن عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ تبطل هذه القوة ،
وان كانت سائر الأعضاء سليمة . وذلك يدل على أن آلة هذه القوة في
هذا العضو .

المسألة الثالثة

الاستقراء دل على أنه ما لم يصل هواء حامل لتلك الراحة إلى
الدماغ ، فإنه لا يحصل هذا الشم ثم ههنا بحث وهو أنه هل يكفي في حصول
هذا الإدراك تكيف الهواء بكيفية ذلك الجسم ، من غير أن يخطط به
شيء من أجزاء ذلك الجسم ، أو لابد أن يخطط بذلك الهواء شيء من
الأجزاء اللطيفة لذلك الجسم ؟ الأظهر هو الجسم الثاني .

قال الشيخ : « ثم قوة السمع وهي مشعر الأصوات .
وعضوها العصبية المنفرسة (١١) على سطح باطن الصماخ »
التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

في

بيان كيفية ماهية الصوت ، وبيان المقضى لوجوده

أما ماهيته : فهي هذه الكيفية المذكورة بحس السمع ، وإذا كان
هذا الإدراك أقوى الإدراكات وأظهرها ، فحينئذ يتمتع تعريف هذه الكيفية
بشيء أظهر منها .

(١١) المنفرسة : هامش ص — المنفرسة : ع

واما بيان المقتضى لوجوده : فقد قيل : سببه القريب تنوج الهواء . ولا نغنى بالتنوج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه ، بل حالة شبيهة بتنوج الماء وسبب التنوج : امساس عنيف وهو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع . وانما اعتبرنا العنيف لأنك لو قرعت جسماً كالصوت بقرع لين ، لم يحدث الصوت . وكذلك فى القلع . وانما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتنوج . اما فى القرع فلأن القرع يخرج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التى يسلكها القارع الى ما وراءها بعنف شديد ، وكذا القاطع . ثم على كلا التقديرين فانه يلزم منه (١٢) حدوث القرع أو القلع على كيفية مخصوصة . فاذا نادى ذلك التنوج الى سطح الصياح ، تادى ذلك الصوت المخصوص منه اليه ، فيحصل السماع . والذى يدل على أنه لابد (١٣) من وصول هذا الهواء المتنوج الى سطح الصياح : هو أن المؤذن اذا كان على منارة فان صوته يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح . ومن اتخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه ، وطرفها الثانى على صياح انسان وتكلم فيه ، فان ذلك الانسان يسمع دون سائر الحاضرين . واذا رأينا من البعيد انسانا يضرب الناس على الخشبة ، رأينا الضربة قبل سماع الصوت .

المسألة الثانية

قال قائلون أنه قد يحصل ادراك الصوت لا بواسطة هذا المتأدى ويدل على وجهان :

الأول : ان حامل كل واحد من الحروف المسموعة ، (اذا كان) (١٤) كل واحد واحد من أجزاء الهواء ، كان يجب فبين تكلم كلمة واحدة ان يسمعها السامع مرارا كثيرة ، بأن يتأدى الى صياحه أجزاء كثيرة من

(١٢) من : ص

(١٣) تعليق فى هامش مخطوطة طنطا هكذا : قوله لابد من وصول . كيف هذا مع أنه يحصل السماع بدون وصول الهواء المتنوج الى سطح الصياح كما اذا سمع من وراء جدار .

(١٤) اما : ص

الهواء ، كل واحد منها حامل لتلك الكلمة أو مجموع ذلك الهواء ، وكان يجب الا يسمع الكلام الواحد الا السامع الواحد ، لأن ذلك المجموع لا يصل دفعة الا الى سامع واحد . ولأنه يلزم أن لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام الا نادرا ، لأن البعيد أن يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل ، الى أن يصل بكليته الى صماخ ذلك الانسان الواحد .

القائي : قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار . ولا يمكن أن يقال : الهواء هو الحامل لذلك الصوت ، لأنه لا ينفذ الى مسام الجدار ، لأن الهواء اذا صدم الجدار ، لم يبق ذلك الشكل الذي لأجله صار حاملا للصوت المخصوص . وبعد خروجه عن المنافذ ، وجب أن لا تبقى كيفية ذلك الخروج .

المسألة الثالثة

قال بعضهم : الصوت لا وجود له في الخارج ، بل انها يحدث في الحس من ملازمة الهواء المتوج لتلك العصبية الحاملة لقوة السمع . وقيل في إبطاله : انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ، ولولا انا انها أدركناه حال وصوله الى صماخنا ، لما أدركنا الجهة التي منها وصل اليها . كما انا لا نحس باللموس الا حال وصوله اليها ، ولم ندرك باللمس أن اللموس من أي جانب جاء .

قال الشيخ : « ثم قوة البصر وهي مشعر الكوان . وعضوها الرطوبة الجليدية في الحقيقة »

التفسير : هذا الكلام ظاهر . وهو مشعر بأن محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية . الا أن « الشيخ » ذكر في « الشفاء » ما هو بخلاف ذلك . قال في الفصل الذي ذكر فيه سبب رؤية الشيء كشيئين : « الحق أن الشبح المبصر أول ما ينطبع ، انها ينطبع في الرطوبة الجليدية . الا أن الابصار بالحقيقة لا يكون عندها ، والا لمكان الشيء الواحد يرى كشيئين . لأن له في الجليديتين شبحين ، كما اذا لمس بالدين ، كان لمسين . ولكن هذا الشبح يتأدى في العصبيتين المحوكتين

الى ملتقاهما على هيئة الصليب ، والقوة الباصرة حاصلة عند ذلك
الملتقى .

هذا كلامه . وهو يدل على أن محل قوة الإبصار هو الرطوبة
الجليبية .

قال الشيخ : « وكل واحد من هذه المشاعر فإن المحسوس
يتلدى اليه . أما المحسوس فيكون بلا واسطة قريبة بل بالماسة ، وأما
الطعم فبواسطة الرطوبة »

التفسير : مذهب « الشيخ » أن الإدراك عبارة عن حصول مثال
المدرک ، فالملمس إنما يحصل عند تكيف العضو اللامس بالكيفية
الملموسة ، والذوق إنما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية
الذوقية . ثم إن مذهبه مختلف . فقارة يقول : الإدراك هو نفس حصول
تلك الماهية ، وقارة يقول : الإدراك حالة اضافية تحدث عند حصول
تلك الماهية في المدرک . وفى هذا الموضع أبحاث دقيقة ذكرناها فى
« شرح الاشارات »

قال الشيخ : « وقد غلط من ظن الإبصار يكون بخروج شيء
من البصر الى البصرات ، يلاقيها ، فإنه إن كان جسماً امتنع أن يكون
فى بصر الانسان جسم يبلغ مقداره أن يلقى نصف كرة العالم وينبسط
عليها »

التفسير : اعلم : أن أحدا لا يقول : أن الإبصار عبارة عن خروج
الشعاع عن العين ، وذلك لأن الإبصار من جنس الإدراك والشعور ،
وخروج الشعاع عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان .
والعلم الضرورى حاصل بأن ماهيته الإدراك والشعور ، مغايرة لماهية
الحركة والانتقال . وإذا عرفت هذا فنقول : من الناس من يقول : أن
حصول الحالة المسماة بالإبصار مشروط بخروج الشعاع من العين .
ومنهم من يقول : أنه مشروط بأن يحدث من الضوء الذى فى العين كيفية
فورانية فى الهواء المتوسط بين الرأى وبين المرئى . ونحن من يقول :

انه متى جانت الحاسة سليمة وكان المرئى حاضرا وكان قد وقع عليه الضوء ، فانه تحدث صورة مساوية لصورة المرئى في الرطوبة الجليدية . وحينئذ يحصل الابصار . ومنهم من يقول : لا حاجة الى حدوث هذه الصورة في الرطوبة الجليدية ، بل المرئى اذا كان حاضرا وكانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة ، فانه يحصل الادراك . ولا حاجة الى خروج الشعاع من العين ، ولا الى حدوث صورة المرئى في العين .

اما القول الاول وهو ان الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين ، فهذا محتمل ايضا من وجهين :

أحدهما : ان يقال : الابصار مشروط بأن يخرج الشعاع من العين ، ويتصل ذلك الشعاع بالمرئى .

وثانيها : ان يقال : الشرط هو ان يخرج الشعاع من العين ، ويتصل بالهواء المتصل بالمرئى ، وحينئذ يصير الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئى ، سببا لحصول الابصار ، وهذا قول أكثر المحققين من القائلين بالشعاع .

فهذا تفصيل المذاهب المذكورة في هذا الباب .

اما « الشيخ » فقد احتج على فساد مذهب القائلين بالشعاع بحجج (١٥) :

الحجة الاولى : هي ان الشعاع الخارج من العين . اما ان يكون جسما او عرضا . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالشعاع . اما انه لا يجوز ان يكون عرضا ، فظاهر ، بناء على أن الانتقال على الاعراض محال . واما انه لا يجوز ان يكون جسما ، فوجوده ، الا انه لا يجوز ان يكون في بصر الانسان جسم يبلغ مقداره ان يلاتى نصف كرة العالم فيتسلط عليها .

ولقائل ان يقول : هذا الاستدلال ضعيف من وجوه :

(١٥) بامور : ص

الأول : ان الإبصار عندكم عبارة عن انطباع صورة المرئى فى الرأى ، وعلى هذا يلزمك ان الانسان اذا رأى نصف كرة العالم ، أن تتطبع صورة نصف العالم فى نقطة ناظره . وذلك محال . فاذا التزمت هذا ، فكيف تستبعد أن يخرج من بصر الانسان جسم يلقى نصف كرة العالم ؟

وبالجملة : فان كان صغر نقطة الناظر يمنع من أن يخرج منها جسم ينبسط على نصف كرة العالم ، فكذلك صغرها يمنع من أن يرسم فيها صورة نصف كرة العالم على كبرها .

الثانى : هو أن يثنى الجوهر المرد لما قالوا : لو كان الجسم قابلا لاتقسامات لانهاية لها ، لزم تجويز أن ينفصل من الخرطة الواحدة طبقات تغشى بها وجوه السموات والأرض وأنتم التزمتم وقلتم : هذا وان كان مستبعدا الا أنه ليس بمتنع . فاذا حكمت هناك بأنه غير متنع ، فكيف حكمت هنا بأنه بمتنع ؟

الوجه الثالث : هو أن مذهبكم : ان الجسم أن ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار العظيم . وبالعكس . واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : ان الشعاع حين كان فى العين كان صغير القدر ، واذا خرج من العين انبسط وعظم قدره ؟

الوجه الرابع : هو أن هذا الكلام انما يتوجه على من يقول : شرط حصول الإبصار خروج الشعاع من العين واتصاله بالمرئى ، أما من لايقول به بل يقول : شرط حصول الإبصار خروجه من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئى ، فانه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة . فانا نقول : الشعاع الموجود فى العين وان كان فى غاية القلة الا أن شرط الإبصار خروجه من العين واتصاله بالهواء النير المتصل بالمرئى . وهذا الكلام لا يتوجه عليه ما أوردهوه البتة . فسقط ذلك الكلام بالكلية .

لا يقال : واذا لم يكن حصول الإبصار مشروطا بأن يخرج الشعاع من العين ويصل بالمرئى ، فلم لا يتكفى بالهواء النير الواقع بين الرأى وبين المرئى ، من غير حاجة الى خروج هذا الشعاع القليل من العين ؟

لأننا نقول : ان هذا الكلام ليس هو استدلال على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذى ذكرناه ، بل مطالبة بالدليل على أن الأمر كذلك ، والاستدلال على الإبطال غير ، والمطالبة بالدليل الدال على الصحة غير .
فان أحد البابين من الآخر ؟



قال الشيخ : « ثم انه مع ذلك ان كان متصلا بالبصر ، وجب ان يكون غير تمام الاتصال بالبصر فهو أعظم . وان كان منفصلا لم يتاد مدركه الى البصر ، وان كان متصلا وجب ان يكون غير تام الاتصال ، اذ لا يدخل جسم فى جسم ، فتكون تاليفة محله للانقطاع ، او يكون ما يتخلله من الهواء يؤدى ، فلا يحتاج الى خروجه »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على فساد أن يكون هذا الشعاع جسما : وتقريره : أن الشعاع الذى هو شرط الابصار اما يكون بعد خروجه من العين يبقى متصلا بالعين او لا وينفصل (١٦) عنها . وغير جائز أن يبقى متصلا لوجهين :

الأول : ان الشعاع الذى يبقى أحد طرفيه متصلا بنقطة الناظر ، ويصير طرفه الآخر متصلا بنصف كرة العالم ، يكون جسما فى غاية العظم . فكيف يعقل خروج مثل هذا الجسم عند نقطة الناظر ؟

والثانى : انه من المحال أن يبقى هذا الجسم متصلا ، لأن العالم مملوء من الأجسام ، فلو حصل هذا الشعاع العظيم فيه ، لزم نفوذ جسم فى جسم . وهو محال . ولا جائز أن يبقى هذا الشعاع منفصلا عن العين . اذ لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل الابصار بهذا الشعاع المنتقطع ، كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة .
هذا تقرير كلامه على أحسن الوجوه .

ولقائل أن يقول : اما الكلام فى ان هذا الجسم العظيم كيف يخرج من العين ، فقد سبق : الكلام عليه ثم التحقيق أنهم لا يقولون : الشرط

فيه أن يصير هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالمرئي ، بل الشرط أن يتصل بالهواء النير المتصل بالمرئي وعلى هذا التقدير فالحجة التي ذكرتموها لا تتوجه عليه البتة .

بقي أن يقال : فإذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالمرئي شرطا ، فلم لا يقال أيضا : أن خروجه عن البصر أيضا ليس بشرط ؟ إلا أنا نقول : لمحيث لا يكون هذا استدلالا على بطلان هذا المذهب ، بل تكون مطالبته بالدليل . وحينئذ يسقط هذا الكلام بالكلية .

قال الشيخ : « وأيضا أن كان جسما ، فاما أن تكون حركته بالطبع أو بالإرادة ، فإن كانت بالإرادة كان لنا مع التحقيق أن نقبضه اليها ، فلا نرى به شيئا .

وإن كان خروجه طبيعيا كان الى بعض الجهات دون البعض ، فإن حركته الطبيعية إنما تكون الى جهة واحدة »

التفسير : هذه هي الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع . وتقريره : أن الشعاع لو كان جسما لكانت حركته اما طبيعية أو ارادية . والأول باطل لأن الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة ، فكان يجب أن لا تتحرك الا الى جهة واحدة ، وكان يجب أن لا يرى الراى الا من جهة واحدة . والثاني باطل لأن حركة هذا الشعاع لو كانت باختيارنا ، لزم أن يقال : أن عند التحقيق يقدر ألا يراه . ومعلوم أن ذلك باطل .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : أن هذا الشعاع يتولد في الدماغ ثم ينصب في تجويفي العصبين المجوفتين الى ثقبه العينية ، فإن كان الجفن منطبقا لم ينفصل ذلك الشعاع ، وإن كان مفتوحا انفصل من مسام سطح القرنية ، وإذا انفصل منه اتصل الهواء الواقف بين الراى وبين المرئى ؟ وقد ذكرنا أن الشرط ليس الا هذا القدر ، وما ذكرتموه لا يبطل هذا المذهب .

قال الشيخ : « فان كان اذا خالط للهواء قلبه ، لحال الهواء آلة الإدراك ، كان يجب اذا كثر الناظرون أن يرى كل واحد منهم أحسن مما لو انفرد ، لأن الهواء يكون لكل انفعالا للكيفية المحتاج اليها في ان يكون آلة »

التفسير : اعلم : أن الدلائل الثلاثة التي تقدم ذكرها انما يمكن إيرادها على من يقول : شرط حصول الإبصار أن يخرج من العين شعاع ويتصل ذلك الشعاع بالمرئى . وقد ذكرنا : أن المحتقين من القائلين لا يقولون بذلك . فاما قول من يقول : شرط حصول الإبصار هو أن يخرج من العين شعاع ويتصل باللهواء المتصل بالمرئى ، فذلك الإماصة الثلاثة لا يتوجه عليها البتة ، وأما الذى ذكره فى هذا الفصل فانها ذكره لإبطال هذا المذهب . وتقريره : أن الشعاع الخارج من العين لو أحال هذا الهواء الى كيفية صالحة لأن يحصل عندها الإبصار ، لكان كل ما كان الناظرون أكثر ، كان ذلك أقوى وأشد . وكان يجب أن يكون الإبصار اكمل . ولما لم يكن كذلك ، علمنا : أن هذا المذهب باطل . ولقائل ان يقول : هذا الكلام فى غاية الضعف وبيانه من وجوه :

الأول : أن الهواء الذى يكون متصلا بالثقبه العينية التى فى عين « زيد » يستحيل أن تكون ذلك الهواء بعينه المتصل (١٧) بالثقبه العينية التى فى عين « عمرو » واذا كان كذلك فتأثير عين زيد فى جزء من الهواء وتأثير عين « عمرو » فى جزء آخر من الهواء مغاير للاول ، ولا تعلق لأحدهما بالآخر ، واذا كان الأمر كذلك فهنا لم يجتمع على المتفعل الواحد فاعلون كثيرون . فثبت : أن الذى قالوه باطل ضعيف .

الثانى : أن الانسان اذا نظر الى السراج شاهد بين عينيه وبين ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من ناظره الى ذلك السراج . وكل عاقل يعلم بالضرورة : أن الخط الشعاعى الممتد من ناظره الى السراج مغاير للخط الشعاعى الممتد من ناظر غيره الى ذلك السراج ،

(١٧) متصلا : ص

فكيف يجوز العقل ههنا أن نقول : انه اجتمع على القابل الواحد فاعلان ؟
فوجب أن يكون الفعل أقوى .

الثالث : هب انه اجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون . لكن
لم لا يجوز أن يقال : ان كل ما يمكن حصوله من ذلك الأثر ، فقد حصل
بالمؤثر الواحد ، فلا جرم عند كثرة المؤثرين ، لم تظهر الزيادة في
الأثر .

قال الشيخ : « ولو كان الإحساس بعلامسة الشعاع ، لمكان
المقدار يدرك كما هو . أما أن يكون . بالمقتضية الى الرطوبة الجليدية ،
فبقول : انه يجب أن يكون الأبعد يرى أصفر . برهان ذلك : لتكون
الرطوبة الجليدية دائرة (١٨) ر ، ح حول ه . وليكن أ ب ج د مقدارين
متساويين ، وبعدهما ح د وليكن ه ل عمودا عليهما (١٩) ، ونصل
ه ر ب — ه ح ا — ه ك ح — ه ط ر فلاله مثلثا ب ه — ح د
ه . كل واحد منهما متساوي الساقين ، وقاعدتهما متساويتان ،
وارتفاع ح ه أطول ، فزاوية ج ه د أصغر من زاوية ا ه ب وزاوية
ح ه د يوترها قوس ط ك وزاوية ا ه ب يوترها قوس ر ح يكون قوس

(١٨) دائرة طر حول : ص — ر ، ح : عيون الحكمة

(١٩) عليهما جبيما : ع . وبقيّة النص في عيون الحكمة هكذا :
عليهما جبيما . ونصل ه ح ، ب ه ، را ، ه ك ، ح ه ، ط ه .
فلان مثلثا أ ب ه ، ه ح د متساويا الساقين ، وقاعدتهما كل واحدة
منهما متساويتان ، وارتفاع ح ه د أطول . فزاوية ح ه د أصغر ،
وزاوية ا ه ب أعظم ، وزاوية ح ه د يوترها قوس ط ك وزاوية ا ه
ب يوترها قوس ح ر — يكون قوس ح ر أكبر من قس ط ك وشبّح
أ ب يرتسم في ح د وشبّح ح د يرتسم في ط ك فاذن يرتسم فيه شبّح
الأبعد أصغر ، فهو اذن يرى بأجزاء من الجليدية أقل . ومتى كان محل
الشبّح أصغر ، كان الشبّح أصغر . والرئى الحقيقى هو هذا الشبّح .
فانن اذا كان الشبّح يرد على البصر ، يجب أن يكون الأبعد شبّحه =

ر ح أكبر من قوس ط ك وشيخ ا ب يرتسم في ر ح وشيخ ح د يرتسم في ط ك فاذن ما يرتسم فيه شيخ الأبعد أصغر ، فهو الذن يرى بأجزاء من الجليعية أقل . ومتى كان محل الشيخ أصغر ، كان الشيخ أصغر . والمرئى الحقيقى هو هذا الشيخ .

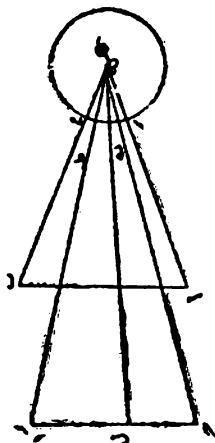
فثبت : ان صغر الزاوية تعين في صغر الإبصار ، حيث يكون الإبصار بقبول الشيخ لا بملاقاة الشعاع «

رسم مثلث فى
المخطوطة كاصله



= أصغر ، فنرى أصغر . فاذن صغر الزاوية تعين في صغر الإبصار «
حيث يكون قبول الشيخ ، لا بملاقاة بالشعاع «

رسم مثلث فى
عيون الحكمة



التفسير : اعلم : ان هذا الشكل ذكره « أوتليمنس » فى كتابه « المفاظر » والمراد منه : انه لو كان الابصار سبب خروج الشعاع ، لم يكن بعد المرئى عن الرأى موجبا أن يرى بأصفر مما هو عليه . ولما ان كان سبب انطباع الشبح فى الجليدية ، فان بعد المرئى عن الرأى ، يوجب أن يرى أصفر مما عليه .

(اما) المقام الأول : فهو أنه ان كان شرط الابصار خروج الشعاع عن الحدقة السلية واتصاله بالهواء المحصل بالمرئى ، فهذا المعنى حاصل ، سواء كان قريبا أو بعيدا ، فوجب أن يرى المرئى كما هو من تفاوت سواء كان قريبا أو بعيدا . ولما لم يكن كذلك ، علمنا أن القول بالشعاع باطل .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : شرط حصول الابصار خروج الشعاع من الحدقة السلية بشرط أن يكون على حد مخصوص من القرب والبعد ؟ فان كان متصلا بالرأى امتنعت رؤيته ، وان كان فى غاية البعد أيضا امتنعت رؤيته ، وان لم يكن متصلا لكنه قريب جدا من الحدقة رأى لظلم مما هو ، فانا اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين رأيناها كالسواد ، وان كان فى غاية البعد ، رأيناها أصفر مما هو ، وان كان على الحد المعتدل رأيناها كما هو . فلم لا يجوز أن يكون خروج الشعاع من الحدقة السلية شرطا لحصول الابصار على هذه الشرائط المخصوصة ؟ وهب انا لا نعرف لذلك سببا لكن الاحتمال قائم .

ولما المقام الثانى : فهو أنه اذا كان الابصار سبب انطباع شبح المرئى فى نقطة الناظر ، فان المرئى بعيدا يوجب أن يرى صغيرا .

واعلم : أن « الشيخ » بين بهذا الشكل الهندسى أنه متى كان المرئى أبعد ، كان موضع الارتسام أصفر ، وهذا حق لا نزاع فيه . الا أن هذا الكلام انما يتم اذا ضمنتا اليه مقدمة أخرى . وهى قولنا : وكل ما كان موضوع الارتسام أصفر ، وجب أن يرى المرئى أصفر .

و « الشيخ » لم يبين هذه البتة ، ولم يذكر فى تقريره شبهة فضلا عن حجة .

واقول : هذه المقدمة كائبة ، ويدل عليها وجوه ثلاثة :

الأول : ان انطباع العظيم فى الصغير ، اما أن يكون مبتنعا لو لا يكون ، فان كان مبتنعا فقد بطل القول بأن الابصار لا يتم الا بالانطباع ، لانا نرى نصف كرة العالم فكيف نقول انطباع نصف كرة العالم فى النقطة العينية ؟ وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام ، ان تكون الصورة المرتسمة صغيرة .

الثانى : وهو ان المربع المتساوى الاضلاع المتساوى الزوايا يكون كل واحدة من زواياه قائمة ، والمقطر يقطع هذا المربع بنصفين ، فالزاويتان اللتان يقطعهما ذلك القطر ، يقطع (١٩) ويتقسم كل واحدة منهما بنصفين متساويين . واما المربع المستطيل المتساوى الزوايا ، فان القطر اذا قطعه بنصفين ، فالزاويتان اللتان يقطعهما القطر ينقسمان بقسمين مختلفين . فالتقسيم الذى يوتره الضلع الأعظم يكون أعظم من نصف قائمة والتقسيم الذى يوتره الضلع الأصغر يكون أقل من نصف قائمة .

واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : اذا نظرنا الى عمود قائم على الأرض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا . ونظر أيضا الى شخص انسان على بعد ذراعين ، وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على السطح الذى نرضنا أن ذلك العمود وذلك الانسان قائما عليه ، فانه ليس يرى ارتفاع العمود أصغر من ارتفاع قامة الانسان ، مع أن الزاوية التى بها يرى العمود المذكور ، نصف قائمة ، والزاوية التى بها يرى الانسان المذكور ، أعظم من نصف قائمة . فانه اذا كان البعد من عين الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا ، وكان طول العمود ايضا عشرين ذراعا : كان المربع المتولد منها مربعا متساوى الاضلاع ، وكان الخط الذى يمر من عين الانسان الى رأس العمود : قطرا لذلك المربع ، وقاسها للزاوية القائمة بنصفين . فكان الانسان يرى من نصف قائمة . واما اذا كان البعد بين العين وبين موقف الانسان ذراعين ، وكان طول الانسان أكثر من ذراعين : كان المربع الحاصل منها مستطيلا ، وكان

(١٩) فانه يقطع : من

الخط الخارج من العين بالشرط المذكور الى رأس الانسان : قاطعا لهذا المستطيل لا بنصفين ، ويكون الانسان يرى فى هذه الحالة أعظم من نصف قائه . فثبت بهذا البرهان القاطع : انه لا يلزم من كون زاوية الابصار اصفر ، ان يرى المرئى اصفر ، ولا من كونها كبيرة أن يرى المرئى كبيرا .

الموجه الثالث فى بيان انه لا يلزم من صغر زاوية الابصار أن يرى المرئى اصفر : انا اذا أدركنا شيئا على قرب نصف ذراع ، ثم تباعد عنا مقدار خمسة أذرع . فانه لا يتفاوت مقداره فى الإدراك . مع أن التفاوت الواقع فى الزاوية كثير جدا . فلو كان التفاوت فى صغر الزاوية وكبرها هو الموجب لأن يرى الشيء اصفر مما كان ، لما كان الأمر على ما ذكرنا .

فثبت بهذه الدلائل الثلاثة : انه لا يجوز أن يكون السبب فى أن يرى الشيء اصفر ما هو عليه فى نفسه : صغر الزاوية التى يحصل فيها الانطباع .

وهنا آخر الكلام فى الاستدلال على فساد القول بالشعاع . واعلم : انه لم يثبت بالبرهان القاطع : أن الابصار اما أن يكون بالانطباع أو بالشعاع . واذا لم يثبت هذا الحصر ، فحينئذ لا يلزم من بطلان القول بالشعاع أن يكون القول بالانطباع حقا . فذهب أن القول بالشعاع باطل ، لكن لا يلزم منه صحة القول بالانطباع — على مذهب « الشيخ » —
واعلم : أن القائلين بالشعاع احتجوا على فساد القول بالانطباع من وجوه :

الحجة الأولى : هى أن بديهية العقل حاكية بأن انطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير محال عقلا . ونحن اذا فتحنا العين فانا نبصر نصف العالم . فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع ، لزم أن تنطبع صورة نصف كرة العالم فى نقطة الناظر . وذلك لا يقوله عاقل . والمعجب : أن اصحاب الانطباع شننوا على اصحاب الشعاع . وقالوا : كيف يعقل أن يخرج من نقطة الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم ؟ وهذا القول

لعمري وان كان مستبعدا ، الا ان قول اصحاب الانطباع اظهر فسادا
لأنه لا يبعد ان يخرج من العين جسم شعاعى صغير لم يعظم حجبته فى
الخارج . لا سيما على مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف .

وأما صورة نصف العالم لو حصلت فى نقطة الناظر ، فاما أن يبقى
على ذلك العظم حال حصول هذا الحلول أو لا يبقى عليه . فان كان
الأول لزم أن يكون العظيم حال كونه عظيما مساويا للصغير حال كونه
صغيرا . وذلك لا يقوله عاقل . وان كان الثانى فحيث أن لا يرى
عظيما . لأن هذه الصورة اذا كانت لا ترى الا عند الانطباع وهى عند
الانطباع تصير صغيرة ، لزم أن يقال : انها البتة لا ترى عظيمة . فيلزم
ان لا ترى الأشياء العظيمة . وذلك مكابرة .

الحجة الثانية : انا نرى بالبصر أن هذا الشيء قريب منا . وذلك
بمعيد . ولا معنى للتقرب واللبعد الا بتقدير الأبعاد الحاصلة بين الراى
وبين المرئى . ولو كان الإدراك عبارة عن الانطباع ، لما أدركنا هذه
الأبعاد ، ووجب أن ترتسم فى العين هذه الأبعاد . الا أن ذلك محال
لوجهين :

الأول : انا نرى البعد الذى طوله ألف ذراع . فلو ارتسم ذلك فى
العين لزم أن يقال : حصل امتداد بقدر ألف ذراع فى العين . وذلك
باطل . لأنه ليس للمعين امتداد بقدر أصبع .

والثانى : ان العين لها فى ذاتها امتداد . فلو حصل فيها امتداد
آخر عند ادراك القرب والبعد ، لزم اجتماع بعدين فى مادة واحدة . وهذا
محال عندهم . وعليه بنوا ابطال القول بالخلاء .

الحجة الثالثة : الرطوبة الجليدية اما أن تكون ملونة أو غير ملونة .
لا جائز أن تكون ملونة لوجهين :

الأول : انه لو كانت ملونة لوجب أن ترسم الصورة فى ظاهرها ،
وأن لا تتأدى من ظاهرها الى ما وراءها . ولو جاز ذلك لوجب أن يرى
المرئى شيئين ، لأنه حصل منه فى العين شبحان .

والثاني : ان الجليدية لم تكن ملونة . فان كان لون الحرنى بخلاف لون الجليدية يجب ان يوى الحرنى على لون معترج من لون الجليدية . ون لون الخاص له . الا نرى انا اذا نظرنا الى الخضرة الشديدة ظلوا كثيرا ثم نظرنا بعد ذلك الى الجسم الأبيض فلما نواه على لون معترج من البياض والخضرة . وما ذاك الا ان الجليدية اذا نظرت الى الخضرة ، فانها تكيفت بلون الخضرة . فلما نظرت الى الأبيض امزج هذان اللونان . فكذا نمنا فكرناه .

فاما ان لم تكن الجليدية ملونة ، فمتنع ارتسام اشباح الأشياء فيها ، كالهواء فانه لا يكون شفافا خاليا عن الألوان ، لا جرم امتنع ارتسام الاشباح فيها .

الحجة الرابعة : لو ارتسم الشبح في الجليدية ، لكان موضع الارتسام فيها موضعاً ثابتاً . ولو كان كذلك ، كان كل من نظر الى الجليدية ، فانه يرى ذلك الشبح في موضع عين ، ولا يمنع ان يختلف موضع ذلك الشبح باختلاف مقامات الناظرين ، لكنها تختلف باختلاف مقامات الناظرين . فعملنا : انه ليس هناك صورة مرتسمة في الحقيقة .

فهذه كلمات الفريسيين في هذا الباب .

واما الحق الذي اخترناه ، فقد ذكرناه في كتاب « الملخص » فليرجع اليه . وهنا آخر الكلام في الحواس الظاهرة .

الحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ

قال الشيخ : « وأما القوة (١) المدركة في الباطن فهذه القوة التي ينبعث منها قوى الحواس الظاهرة ، وتجتمع بقايتها إليها : وتسمى الحس المشترك . ولولاها لما كان إذا لصنعنا بلون المصل ابصار ، أن نحكم بآله حلو ، وإن لم نحس (٢) في الوقت حلوة »

التفسير : أنه يجب علينا : أن نذكر ضابطاً لهذه القوى الباطنة ، ثم نشغل بعده بتفسير كلام « الشيخ » وتقريره . فنقول : الإدراكات إما كلية وإما جزئية . أما الإدراكات الكلية فهي للنفس ، وأما الإدراكات الجزئية فهي إما للحواس الظاهرة — وقد تكلمنا فيها ، وإما للحواس الباطنة . ونقول : هذه الحواس الباطنة إما أن تكون مدركة أو متصرفة . والمدركة إما أن تكون مدركة للصور أو للمعاني . أما المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة بالحواس الظاهرة ، فهي المسمى بالخيال وخزائنه هي الخيال . وأما المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة — مثل كون هذا الشخص عدداً وذلك الشخص جنيناً — فهي الوهم ، وخزائنه الذاكرة . وأما المتصرفة فهي القوة المفكرة .

وهذا هو الكلام في تعريف هذه الحواس الباطنة على مسبيل الاختصار .

ثم نقول : احتج « الشيخ » على إثبات القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال : إذا رأينا لون المصل حكمنا أنه حلو . والحاكم بشيء لابد وأن يكون مدركاً لكل واحد من الأمرين ، بناء على أن التصديق

(١) القوة : هي — القوى : ع

(٢) نجه : هي — نحس : ع

فوجب القول باثبات قوة واحدة مدركة مشتركة لجميع الأمور المحسوسة بالحواس الخمس . ومعلوم أن شيئا من الحواس الخمس ليس كذلك . ولا يجوز أن يكون ذلك هو جوهر النفس ، لأنه (إذا) ثبت أن كون النفس جوهر مجرد ، ، وثبت أن الجوهر المجرد لا يدرك الجزئيات ، ينتج : أن النفس لا تدرك هذه المحسوسات . فلا بد من قوة أخرى جسمانية لتكون مدركة لجميع هذه المحسوسات . وتلك القوة هي التي سميناها بالحواس المشتركة . فهذا تقرير هذه الحجة .

ولقائل أن يقول : ما ذكرتموه باطل لوجهين :

الأول : أنه كما يمكننا أن نقول : هذا الملون يجب أن يكون طعمه كذا كذا . أيضا يمكننا أن نقول : أن هذا الشخص انسان ، وليس بفرس . فاما أن لا يلزم من القاضى على الشئيين أن يحضره المقضى عليهما ، أو يلزم ذلك . فان كان لا يلزم فقد سقط دليلكم ، وإن كان يلزم فحينئذ الحاكم على الشخص بأنه انسان يجب أن يكون متحركا لهذا الشخص من حيث أنه هذا الشخص ، وللانسان من حيث أنه انسان فيكون الشيء الواحد مدركا للكل والجزئى . لكن المدرك للكل هو للنفس ، فيلزمه أن يكون المدرك لهذا الجزئى هو النفس . وإذا كان الأمر كذلك ، كانت النفس مدركة للجزئيات . وأنتم انما حكتم باثبات هذه القوة بناء على أن النفس لا يمكنها أن تدرك الجزئيات . وإذا ثبت فساد هذه المقدمة ، فحينئذ يظهر فساد هذا الدليل الذى ذكرتموه . وهذا البيان يدل على أن الدليل الذى ذكرتموه باطل .

الثانى : لم لا يجوز أن يقال : المدرك لهذه المحسوسات هو الحواس الظاهرة ، والحاكم على هذا الملون بأنه هو هذا المعلوم هو القوة الفكرة التى هي المتصرف فى الصور والمعانى بالتحليل والتركيب ؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذا الحس المشترك .

ثم نقول : الذى يدل على فساد القول بالحواس المشتركة وجوه :

الحجة الأولى : انا اذا راينا المرئيات بالقوة الباصرة ، وسمعنا
المسموعات بالقوة السامعة ، وكذا التول فى سائر المحسوسات ، ثم
انا احسنا بكل هذه المحسوسات مرة أخرى بهذا الحس المشترك ،
فحينئذ كنا قد احسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرة بالحس الظاهر ،
ومرة أخرى بالحس المشترك . لكننا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا : انا
راينا « زيدا » فانا ما رايناه فى الحالة الواحدة الا مرة واحدة ، وان
القول بهذا التعمد مما ياباه صريح العقل .

الحجة الثانية : ان هذه القوة الواحدة لو اجتمعت فيها هذه
الادراكات . ثم قلنا :

ان هذه القوة موجودة فى مقدم الدماغ ، لزمنا ان نقول : انا اذا
لمسنا باليد ، وادركنا حرارة ، فانا نجد ذلك اللمس حاصلا فى مقدم
الدماغ . واذا نقتنا بالفم شيئا ، فانا نجد ذلك الذوق بمقدم الدماغ ،
لكننا نعم بالضرورة انا نجد ذلك اللمس باليد ، لا بمقدم الدماغ ، ومذكر
ذلك الذوق باللسان لا بمقدم الدماغ ، فكان قولهم على خلاف العقل .

الحجة الثالثة : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فالقوة الواحدة
لا يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك . فالقوة الباصرة يمتنع أن يصدر
عنها الا نوع واحد من الادراك — وهو الابصار — والقوة السامعة
يمتنع أن يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك — وهو السماع — واذا
عرفت هذا فنتقول : انهم زعموا ان هذه القوة المسماة بالحس المشترك
تقوى على ادراك جميع المحسوسات بجميع انواع الادراكات . وذلك
يطل ما قالوه من أن القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أثر واحد .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

اما قوله « فمنها القوة التى تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة ،
وتجتمع بتأديها اليها وتسمى الحس المشترك » فاعلم : ان هذه العبارة
كانها مختلفة . وأظن ان العبارة الصحيحة أن يقال : فمنها القوة التى
تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع فى تأديتها محسوساتها اليها

وتسمى الحس المشترك . وذلك أن الحواس الظاهرة كلها بمنفعة
ومتشعبة من هذه القوة السبية بالحس المشترك . ومعنى هذا الاتبعات :
هو أنها بأسرها إذا ادركت محسوساتها ، أدت تلك المحسوسات الى
هذه القوة السبية بالحس المشترك ، حتى أنها تحكم على هذا اللون بأنه
هو ذلك المعلوم . وكل من هذه الحواس الظاهرة أنها كانت لأجل أن تكون
خوادم لهذا الحس المشترك ، وأنها تستعد بأعمالها وانفعالها خدمة له
وذلك هو المراد من الاتبعات . فلهذا السبب سموا هذه القوة بأنها مجمع
الحواس الظاهرة .

ثم ههنا بحث آخر وهو : أن ادراك الماهيات من باب الانفصال ،
بأنه لا معنى للتصور الا حصول صور الماهيات في القوة المدركة ،
وأما الحكم على هذا بأنه ذاك أو ليس ذاك ، فهو من باب الفعل .
وعندهم الواحد لا يصر عنه الا الواحد . وعلى هذا القانون . ويجب
أن لا تكون القوة الحاكمة على هذا اللون بأنه هو ذلك المعلوم ، مدركة
لا لهذا اللون ولا لهذا الملم . والا فقد صير عن القوة الواحدة فعل
وانفعال مما . وذلك غير جائز . ثم اذا لم يكن هذا الحاكم مدركا
للحكوم عليه . فليت شعري لم يحكم بشيء غير معلوم على شيء غير
معلوم ؟ وايضا : فبتقدير صحة هذا الكلام ، يبطل قوله : القاضي
الشيثين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما . وأما ان قلنا : بأن هذه القوة
الواحدة تدرك هذه الماهيات وتحكم عليها ، فحينئذ قد جوزوا صدور
الآثار المختلفة عن القوة الواحدة ، فلم لا يجوزون أن تكون القوة الواحدة
هي المركة للصور ، فهي المدركة للمعاني وهي المتصرف فيها بالتحليل
والتركيب . وعلى هذا التقدير تصير القوى الخمس الباطنة قوة
واحدة ، ويبطل كلامهم بالكلية .

وأما بقية الألفاظ فظاهر .

قال الشيخ : « وهذا الحس المشترك تقترب به قوة حفظ
ما تؤديه الحواس اليه من صور المحسوسات ، حتى اذا غابت عن الحس

بقيت فيه بعد غيبتها . وهذا يسمى للخيال والمصورة . وعوضها بضم
الدماغ »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

انه لما ثبت للحس المشترك ، اهت به خزانة . وذلك لأننا اذا
شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه ، فإنه تنهى صورته فى الخيال بدليل :
انا اذا شاهدناه مرة لخرى ، حكينا بأن هذا الذى نشاهد هو للفرى
شاهدناه قبل ذلك . ولولا أن صورته كانت محفوظة عندنا ، والا لما قدرنا
على أن نحكم بأن هذا المشاهد هو الذى كان مشاهدا قبل ذلك .

واحتج « الشيخ » فى سائر كتبه على أن هذه الحافظة غير تلك
القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال : الحس المشترك لها قوة أخذ
هذه الصورة . وهذا الخيال له قوة حفظها . والحفظ لا يحصل بالشئ
الذى يحصل به القبول . بدليل : أن (٣) الذى ليس له قوة أخذ الصورة ،
والذى ليس له قوة حفظها . وهذا الوجه ضميم . لأن هذا الذى
يحفظ . هل قبل أم لا ؟ فان كان قبل ، فقد سلنتم أن القوة الواحدة
قد حصل بها القبول والحفظ معا . وحيللذ قولكم : الحفظ يحصل بها
لا يحصل به القبول يكون باطلا . وان كان ما قبل ، فهذا محال . لأنه
لما لم يقبل تلك الصورة ، فكيف يحفظها ؟ وذلك معلوم بالضرورة .
ثم نقول : الذى يدل على فساد القول بهذه القوة وجوه :

الحجة الأولى : ان الجزء الدماغى الذى يقال : ان هذه القوة حالة
فيه : شئ صغير جدا فى الحجبية . ثم انا نتخيل صور البحار والجبال
والمسوات والأرض . ومن المعلوم بالبديهة أن ارتسام الصور العظيمة
فى المحل الصغير محال .

الحجة الثانية : هى أن الصور الكثيرة اذا ارتسمت فى هذا المحل

(٣) بدليل أن الماله قوة أخذ الصورة ، وليس له قوة حفظها : ص

الصغير ، فحينئذ يلزم وقوع النفوس بعضها على بعض . فوجب أن يخلت الكل .

هذا اذا قلنا : ان تلك النفوس حصلت فيه . وان قلنا : إنها ما حصلت فيه ، كان ذلك قولا بأن هذه الصورة غير مرتسبة فيه .

الحجة الثالثة : ان مذهب « الشيخ » انه لا معنى للدراك الا حضور صورة المحرك فى المحرك . فلما قال : هذه الصور حاضرة فى هذه القوة ، مع ان هذه القوة ما أدركتها ، فحينئذ يلزم أن يكون هذا الحضور . وذلك يناقض قوله انه لا معنى للدراك الا مجرد الحضور .

المسئلة الثانية

اما قوله : « وعضوها مقدم الدماغ » فمعناه : العضو الحامل للقوة المسماة بالحس المشترك . والقوة المسماة بالخيال هو مقدم الدماغ . والدليل عليه : انه متى وقعت الآفة فى هذا العضو ، اختلت أعمال هذه القوة .

ولقائل ان يقول : هنا سؤالان :

السؤال الأول : ان بتقدير أن يكون هذا العضو آلة لهذا الفعل ، لا محلا للقوة الفاعلة لهذا الفعل ، فانه يلزم من وقوع الآفة فى هذا العضو ، وقوع الآفة فى هذا الفعل . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بذلك على كون هذه القوة حالة فى هذا العضو .

السؤال الثانى : ان محل هاتين القوتين اما أن يكون جزءا من الدماغ ، أو جزئين . والأول باطل . والا لمكانت الصورة الحاضرة عند احدى القوتين ، تكون حاضرة عند القوى الأخرى ، وحينئذ يلزم أن يقال : متى كانت هذه الصورة حاضرة عند الخيال ، أن يكون الحس المشترك مدركا لها ، ومتى لم يكن الحس المشترك مدركا ، وجب أن لا تكون تلك الصورة حاضرة عند الخيال . وكلا القولين باطل . والثانى أيضا باطل . والا لزم جواز أن يخلت أحد الفطين مع بقاء الثانى على السلامه — كـ فى سائر القوى — معلوم أن ذلك باطل .

قال الشيخ : « وههنا قوة أخرى فى الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس . مثل القوة فى الشاة التى تدرك من الذهب معنى لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس . فان الحس ليس يؤدى الا الشكل واللون . فلما ان هذا صار او صديق او عدو او مغفور عنه ، فتدركها قوة أخرى تسمى وهما »

التفسير : لما اثبت القوة الباطنة المدركة لصور الحسوسات . وهى الحس المشترك ، واثبت خزانته ، وهى الخيال ، شرع الآن فى اثبات القوة الباطنة المدركة لمعاني الحسوسات . وهى المسماة بالوهم . وتقريره : ان كون هذا الشخص صديقا او كون ذلك عدوا : معنيان مضافان الى هذين الشخصين . ولا شك ان الحس لا يدركهما . فلا بد من اثبات قوة أخرى تدركهما . وهى المسماة بالوهم .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن تكون القوة الواحدة مدركة لتلك الصور ، وهذه المعانى . ولا يمكنكم أن تبطلوا هذا الاحتمال الا بالبناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وقد أبطلناه . ثم نقول : الدليل على أن المدرك لهذه المعانى هو المدرك لتلك الصور : أنا اذا قلنا : أن هذا الشخص المحسوس عدو ، فقد حكينا على هذا الشخص بكونه عدوا . والحاكم بشيء على شيء لابد وأن يكون متصورا لكليهما . فثبت : أنه لابد من الاعتراف بشيء واحد ، يكون ذلك الشيء بعينه مدركا للصور والمعانى . وهو المطلوب .

قال الشيخ : « وكما ان للحس خزانة هى الصورة . فكذلك للوهم خزائنه تسمى الحافظة والذاكرة . وعضو هذه الخزائنة مؤخر السماع »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الاولى

كما اثبت للحس الباطن المدرك لصور الحسوسات خزانة — وهى الخيال — كذلك اثبت لهذا الحس الباطن الذى سماه بالوهم خزانة

— وهى التى تحفظ هذه — والكلام فيه عين ما تقدم ، فان هذا الذى يحفظ هذه المعانى ، ان كان لم يقبلها ، فكيف يحفظها ؟ وان كان قد قبلها ، كىن اعترافا بلن الشىء الواحد قد يكون قابلا لحفظا معا .
وحينئذ يهمل قولهم : انه لابد من اثبات قوتين لهذين الفعلين .

المسألة الثانية

ذكر فى كثير من كتبه : ان الاولى ان يقال : الحافظة لهذه المعانى غير الذاكرة المسترجعة . كيف لا نقول ذلك ، والحفظ امساك ، والاسترجاع فعل ، والقوة الواحدة لا تنى بنوعين مختلفين من الفعل ؟ وقال : الأليق بقولنا (٤) الواحد لا يصبر عنه الا لواحد ، ليس الا ذلك (وقال) ان تذكر النسيان عجيب جدا . وذلك لأن الانسان حال ما يتذكر الشىء الذى نسيه ، اما ان يقصد تذكره بعينه او لا يقصده بعينه . فان قصده بتذكره بعينه ، فهو عالم به بعينه . لأن القصد الى الشىء المعين حال الغفلة عنه بعينه محال . واذا كان عالما به بعينه ، امتنع أن يتذكره . لأن التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم به . فانه لو كان العلم حاصلا كان يتذكره طلبا لتحصيل الحاصل . وهو محال .

واما ان لم يقصده بتذكره بعينه ، بل قصد تذكر شىء . اى شىء كان ، فلم حصل ذكر هذا النسي دون سائر النسيات ؟ فثبت : ان امر التذكر عجيب .

قال الشيخ : « وهذا قوة تفعل فى الخيالات تركيبا وتخصيلا ، تجتمع بين بعضها وبعضى ، وتفرق بين بعضها وبعضى . وكذلك تجمع بينها وبين المعانى التى فى الذكر . وتفرق هذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة ، واذا استعملها الوهم سميت متخيلة . وعضوها الدودة التى فى وسط الدماغ »

التفسير : ههنا مسائل :

(٤) بقوله : من

الجلسة الأولى

لما أثبتت القوة الباطنة المدركة لمعاني الحسوسات، شرع الآن في القوة المصورة . وتقريره : أنه يمكننا أن نركب بعض الصور الخيالية مع بعض ، كما اذا تخيلنا جبلا من ياقوت ، وبحرا من زئبق ، وانسانا له ألف الف رأس . ويمكننا أن نركب هذه الصور الخيالية بهذه المعاني الوهمية . كما اذا حكمنا بأن هذا الشخص صديق ، وهذا عيو ، فانبات (هـ) هذا التركيب وهذا التحليل فعل . ولما ادراك الماهيات فانه انفعال والقوة الواحدة لا تكون فاعلة ومنفعلة معا . ولما كانت تلك القوى كلها منفصلة ، وجب أن تكون هذه القوة الفاعلة مفايرة لتلك القوة المنفعلة التي هي القوة المدركة . وذلك هو المطلوب .

ولقاتل أن يقول : السؤال عليه من وجهين :

الأول : هذه القوة التي تتصرف في الصور الجزئية والمعاني
الجزئية . هل تدركها ؟ فان كانت تدركها فقد اعترفتم بأن القوة الواحدة
لا يمتنع أن تكون مدركة لمصرفة معا . . وحينئذ يسقط دليلكم . وان
كانت لا تدركها فمن لا يدرك شيئا كيف يمكن أن يتصرف فيه ؟ وليت
شعري كيف غفل هؤلاء القوم عن أمثال هذه المسؤالات الظاهرة الجلية
المقربة من كل عاقل .

الوجه الثاني (٦) ان المدرك للتصورات الكلية والتصديقات الكلية ، ليس الا النفس . والنفس جوهر مجرد واحد ، ليس فيه اجزاء ولا ابعاض ، حتى يقال : صاحب التصورات شيء ، وصاحب التصديقات شيء آخر .

واذا ثبت هذا فنقول : التصورات ادراكات . واما التمسيدات
فهي عبارة عن تركيب تلك التصورات وتحليلها . ثم ان هذين الأمرين
يستقل بهما جوهر النفس من غير تمديد القوى والأجزاء فيه . واذا
جاز ذلك في الكلمات ، فلم لا يجوز مثله في الجزئيات ؟

(۵) فاذا ثبت : ص

(٦) السؤال الثاني : ص

المسألة الثانية

زعم : أن هذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة ، وإن استعملها الوهم سميت متخيلة . وههنا بحثان :

البحث الأول : أن العقل إما أن يمكنه إدراك هذه الصور الجزئية والمعاني الجزئية ، أو لا يمكنه إدراكها . فإن أمكنه إدراكها فنقول : لعل المدرك لها هو العقل . لا هذه القوى التي أثبتوها . وعلى هذا التقدير لا يمكنكم إقامة الدلالة على إثبات هذه القوى . وإن كان لا يمكنه إدراكها ، فحينئذ يكون العقل غافلا عن هذه الجزئيات . فكيف يمكنه استعمال هذه القوة المفكرة في تلك الأمور مع كونه غافلا عنها بالكلية ؟

البحث الثاني : هو أن قولكم : أنه إذا استعملها الوهم سميت متخيلة . اعتراف منكم بأن الوهم يستعملها . واستعمال الوهم لها فعل ، وكون الفعل مدركا لتلك المعاني الجزئية انفعال . وحينئذ فقد سلمتم أن الوهم يبدأ الفعل والانفعال معا . وإذا كان كذلك . فلم لا يجوز أن يكون القوى لهذا التركيب والتحليل هو الوهم فقط ، من غير حاجة إلى إثبات . هذه القوة ؟

المسألة الثالثة

في

بيان قوله « وعضوها الدودة التي في وسط الدماغ »

فنقول : أما الدودة فصفتها مذكورة في كتاب « التشريح » وإنما عرفوا أن هذه القوة هناك لأنه متى حصلت الآفة في هذا الموضع ، اختل فعل هذه القوى . وقد تقدم الاستدلال على هذا الكلام .

قال الشيخ : « فهذه هي القوة التي في باطن الحيوان . اغنى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة »

التفسير : الكلام على الدلائل التي تمسك بها في إثبات هذه القوى .

إلا أنى أزيد هنا سؤالا آخر فاقول : صور المحسوسات كما يمكن ادراكها على وجه جزئى ، فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلى . وايضا : المعانى الجزئية القائمة بهذه الأشخاص المحسوسة كما يمكن ادراكها على وجه جزئى ، فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلى . وايضا : التفكير وهو عبارة عن التركيب والتحليل كما يمكن حصوله فى الجزئيات ، فقد يعقل حصوله أيضا فى الجزئيات . وان جملة الحدود والبراهين مركبة عن تصورات كلية مجردة فثبت : أن ادراك الملائم وادراك المعانى ، كما يعقل حصولها فى الجزئيات ، فقد يعقل حصولها أيضا فى الكليات . فان لم يمتنع اسناد هذه الأمور الثلاثة الى قوة واحدة ، فلم لا يحكم « الشيخ » باسناد هذه الأمور الثلاثة فى الجزئيات الى قوة واحدة ؟ وان امتنع اسنادها الى قوة واحدة ، فكيف يحكم باسنادها فى الكليات الى جوهر النفس ؟ مع أنه فى ذاته شيء واحد ليس فيه تركيب البتة . فثبت : أن هذا الكلام مختل .



قال الشيخ : « والحس المشترك غير الخيال . لأن الحافظ فهم المقابل والحفظ فى كل شيء بقوة غير قوة القبول . ولو كان الحفظ لقوة القبول ، لكان الماء يحفظ الاشكال كما يقبلها ، بل للماء قوة قابلة وليس له قوة حافظة »

التفسير : هذا الكلام قد تقدم ذكره والاعتراض عليه . وايضا : فهو قد ذكر ههنا أن الماء له قوة القبول ، وليس له قوة الحفظ . فنقول : ان اثبات الدعوى الكلية ، بذكر المثال الواحد لا تثبت ، ملا يلزم من كون الأمر كذلك فى الماء ، أن يكون الأمر كذلك فى سائر المواضع . وأما ترك المثال ورجع الى الدليل العام — وهو أن القبول أمران مختلفان فبمتنع صدورهما عن قوة واحدة — كان الكلام ما ذكرنا (وهو) أن الشيء (الذى) يحكم عليه بكونه حافظا ، لابد وأن يحكم عليه بأنه قابل . لأن الذى لا يقبل كيف يحفظ ؟ وحينئذ يلزم القطع بأن الشيء الواحد محكوم عليه بكونه قابلا وحافظا ، ويلزم منه سقوط هذه الحجة بالكلية .

قال الشيخ : « وقوة المحصلة التخيلية خاصيتها دوام الحركة ،
ما لم يفلح وحركتها محاكاة الأشياء بأشباهاها وانعدامها . فتارة تحكى
التراج كمن يقلب عليه السوداء فتخيل لصورا سودا ، ومحاكاة الكفار
مبقت ، او محاكاة الكفار وجبت »

التفسير : المراد منه : لمن من خواص القوة التخيلية تشبيه الشيء
بشيءه أو بغيره . أما التشبيه بالتشبيه ، فمثل الرجل اذا استولى على
مزاجه الخط السوادوى ، فانه يرى فى منامه الصور السود .
وأما التشبيه بالضد فكما قال فى بعض المقامات : انها تعبر
بأضدادها .

وهنا آخر الكلام فى القوى الباطنة المحركة .

الفصل الخامس عشر

فى

القوى الحركية والحيوانية

قال الشيخ : « واما القوة المحركة فهى مبدأ انتقال الأعضاء بـ توسط العضل والعصب بالارادة »

القصير : اعلم : ان قوله « القوة المحركة هى مبدأ انتقال الأعضاء » ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ . فانه ابدل القوة بالمبدأ ، والمحركة بكونها مؤثرة فى انتقال الأعضاء . ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ .

واما قوله « بتوسط العضل » فالمراد منه : ما ثبت فى علم الطب (وهو) أن العامل لقوة الحس والحركة انما يتقدم فى العصب النابت من الدماغ ، والعصب النابت من المخاع . بدليل : انما اذا ربطنا العضبة وربطنا قويا بكل ما فوق موضع الربط مما يلى جانب الدماغ والنخاع ، فانه يلقى فيه الحس والحركة ، وكل ما تحت ذلك الموضع مما يلى الجانب الآخر ، فانه ينطل عنه الحس والحركة . وذلك يدل على أن قوة الحس والحركة انما تصل الى الأعضاء بواسطة أجسام روحانية نافذة من الدماغ او النخاع فى شيايا الأعصاب الى جملة الأعضاء واما العضل وصفاتها وأحوالها مذكورة فى كتاب « التشريح »

قال الشيخ : « وله أعوان أولى وثانية . فالعون الاول هو الحركة . اما المتخيلة واما العاقلة . والعونان الاخران قوى النزوع الى المدرك اما نزاعا نحو جذب ، او نزاعا نحو دفع ، فالنزاع نحو الجذب هو التحليل او المظنون نافعا وملاحا . وهذه القوى تسمى شهوانية . والنزاع نحو الدفع هو التخلي ، ضار او غير ملاح على سبيل القلب . وهما مبدأ استكمال القوة المحركة فى الحيوان الغير ناطق ، والحيوان الناطق من

حيث هو ناطق . فاحدى القوتين لدفع الضار ، والثانية لجذب الضرورى
والنافع »

النفسي : وهنا مسائل :

المسألة الأولى

اعلم : ان الحركة الاختيارية لها مبادئ مرتبة بعضها على بعض فى
أربع مراتب :

فالمرتبة الأولى — وهى أبعد المراتب — هى أن يعتقد الحيوان كون
الفعل الفلانى مشتملا على ما يميل الطبع اليه ، أو على ما ينفر الطبع
عنه ، أو لا يعتقد فيه واحدا من هذين الأمرين ثم ان ذلك الاعتقاد قد يكون
اعتقادا حقيقيا علميا ، وقد يكون اعتقادا ظنيا ، وقد يكون محض الاعتقاد
العمارى عن سبب يوجبه . بل هو محض اعتقاد حصل فى الذهن لا لموجب .

واعلم : أنه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعا أو ضارا ، لم يقدم
الحيوان على الفعل والترك . وانما سمي الفعل الحيوانى فعلا اختياريا ،
لأن الاختيار عبارة عن طلب الحيز . وهذا اشارة الى ما ذكرناه . فاذا
لم يحصل لا اعتقاد كونه ضارا أو لا اعتقاد كونه نافعا ، امتنع اقدام
على الجذب أو الدفع . بلى يبقى على الحال الموجودة . فهذه هى المرتبة
الأولى .

واما المرتبة الثانية : فهى أنه اذا حصل اعتقاد كونه نافعا ، ترتب
عليه حصول ميل الى الجذب . واذا حصل اعتقاد كونه ضارا ، ترتب
عليه حصول ميل الى الدفع . والميل الى الجذب يسمى الشهوة ، والميل
الى الدفع (يسمى) بالغضب . وهذه هى المرتبة الثانية .

واما المرتبة الثالثة : فتد ذكر فى « الاشارات » : أنه عند حصول
الشهوة يحصل اجماع على الفعل وعند حصول الغضب يحصل اجماع
على الدفع . وهذه المرتبة لم تذكر ههنا وهذا هو الأصوب . وذلك لأنه
لا معنى للميل الى الجذب الا الاجماع على الجذب ، ولا معنى للميل الى
الدفع الا الاجماع على الترك .

وأما المرتبة الرابعة : وهى فى الحقيقة المرتبة الثالثة — هى أنه إذا حصل الميل الجازم فى الجذب أو الدفع ، انضاف ذلك الميل الجازم الى القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات ، فيصير المجوع الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات : موجبا لحصول الفعل . وإذا عرفت ما ذكرناه ، سهل عليك الوقوف على عبارات الكتاب .

وقوله : « النزاع نحو الجذب هو المتخيل أو المظنون نانعا أو ملائما » مشعر بالفرق بين النافع وبين الملائم . فالنافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب لذاته ، والملائم ما يكون مطلوبا لذاته .

المسألة الثانية

اعلم : أن الذى يتحرك بالاختيار هو الذى يتصد الى أن يفعل الفعل المعين ، والقاصد الى الفعل المعين لابد وأن يكون عالما بهاية ذلك الفعل المعين لأن القصد الى الشيء الذى لا يكون متصورا : محال : أن الذى يكون متحركا بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه مدركا لماهية ذلك الفعل . فثبت : أن المدرك والمحرك لابد وأن يكون واحدا .

ومذهب « الشيخ » أن القوة المدركة محل ، والقوة المحركة فى محل آخر . وذلك باطل قطعا .



قال الشيخ : « فهذه هى القوة المشتركة للحيوانات الكاملة من حيث هى حيوانات كاملة »

التفسير : ليس كل ما كان حيوانا كان موصوفا بكل هذه القوى الموصوفة المذكورة ، فان كثيرا منها يكون خالبا عن كثير منها . فاما الحيوان يكون موصوفا بها بأسرها ، فانه يكون بالغا فى المرتبة الحيوانية التى أقصى الكمال .

قال الشيخ : « وكلها كمالات اجسام على سبيل تصور تلك الاجسام بها »

التفسير : المراد : أن هذه القوى المدركة والقوة المحركة التى
عندناها ، فانها كلها جسمانية بمعنى أنها حالة فى البدن . وإما جوهر
النفس . فانه غير موصوف بشئ من هذه القوى . والذى نخشاه وتقول
به : أن جميع هذه القوى والمبادئ (التى هى) صفات حاصلة لجوهر
النفس ، هى (١) الموصوفة بالقوى المدركة والمحركة بأنفسها .

قال الشيخ : « ولذلك لا تتم أفعالها إلا بأجسام ، وتختلف
بحسب الأجسام »

التفسير : اعلم : أن « الشيخ » استدل على أن هذه القوى جسمانية
بان قال : هذه القوى لا تتم أفعالها إلا بالأجسام ، وتختلف بحسب اختلاف
الأجسام .

وهذه مقدمة واحدة : ولابد وأن نضم إليها مقدمة ثانية — هى
كبرى القياس — وهى أن يقال : وكل قوة لا يتم فعلها إلا بأجسام وتختلف
بحسب اختلاف الأجسام ، فانها تكون قوة جسمانية ، وحينئذ ينتج هذا
القياس : أن هذه القوى قوى جسمانية .

قال الشيخ : « أما المدركة فيعرض لها إذا انفعلت آلتها ، بأن
لا تدرك ، أو تدرك قليلا ، أو تدرك لا على ما ينبغي . كما أن البصر أما
أن لا يرى أو يرى رؤية ضعيفة ، أو يرى غير الموجود (موجودا) أو على
خلاف ما عليه الموجود بحسب انفعل الآلة »

التفسير : اعلم : أن « الشيخ » لما ادعى أن هذه القوى لا تتم
أفعالها إلا بالأجسام ، وتختلف أحوالها بحسب اختلاف الأجسام ، أخذ
يحتج عليه من وجوه :

الحجة الأولى : هذا الكلام وتقديره : أن دخول الآلة على الأعمال
الصادرة عن القوى تكون على ثلاثة أوجه : المتشوش والنقصان والمطلان

(١) فانها هى : من

أما التشوش فيكون بسبب المحر ، وأما النقصان والبطلان فقد تكون بسبب البرد . وجميع هذه القوى المذكورة يحصل فيها هذه الأقسام الثلاثة . وذلك أن البصر إما أن لا يرى . وذلك هو البطلان ، أو يرى رؤية ضعيفة . وذلك هو النقصان ، أو يرى الشيء على خلاف ما هو عليه . وذلك هو التشوش . وبهذا القول في سائر الحواس الخمس الظاهرة ، وفي الخمس الباطنة . فثبت : أن أعمال هذه القوى لا تتم إلا بالأجسام ، وأنه متى تغيرت تلك الأجسام عن أمزجتها الموافقة لتلك الأعمال ، فسان تلك الأعمال تختل أيضا . إما بالتشوش أو النقصان أو البطلان .

ولقائل أن يقول : ان هذا لا يدل على كون هذه القوى جسمية في نواتها ، لأنه من المحتمل أن تكون هذه الأجسام آلات للنفس في هذه الأعمال فان عند اختلاف هذه الأجسام تختل الأعمال ، لاجل اختلاف تلك الآلات »



قال الشيخ : « ويعرض لها أنها لا تحس بالكيفية التي من آلتها ، إذ لا آلة لها إلى آلتها . وإنما تدرك بالآلة ويعرض لها أن لا تدرك فعلها . لأنه لا آلة لها إلى فعلها ، ويعرض لها أن لا تدرك ذاتها ، لأنها لا آلة لها إلى ذاتها »

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على أن هذه القوى لا تتم أعمالها إلا بالأجسام . وتقريره : ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها . وهذا يدل على أن ادراكها للأشياء موقوف على الآلة ، فلما امتنع أن يتوسط بينها وبين آلتها آلة ، وامتنع عليها أن تتوسط بينها وبين ادراكها آلة ، وامتنع أن يتوسط بينها وبين نفسها آلة ، لا جرم امتنع عليها أن تدرك آلتها ، وأن تدرك ادراكها ، وأن تدرك نفسها . فثبت : أن هذه القوى لا تتم . أعمالها إلا بالأجسام .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام ضعيف من وجهين :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : الإدراكات قسمان : ادراك يمكن تعقله بجميع الأشياء ، وادراك لا يمكن تعقله بجميع الأشياء . فالقوة

العاطفة قوة يمكن تعقلها لجميع الأشياء ، فلا جرم صح عليها أن تدرك نفسها وان تدرك ادراكها لغيرها ، وان تدرك ألتها . وأما القوة الباصرة . فيمتنع تعقلها الا بالألوان والأضواء ، فلا جرم يمتنع تعقلها بنفسها وادراكها وألتها . والحاصل : أن هذا الامتناع لا يعطل بفقدان الآلة ، بل أن امتناع تعلق القوة الباصرة بهذه الأشياء ، أمر ثابت لغير القوة الباصرة ونفسها ، لا لعدة منفصلة ، فما لم تثبتوا فساد هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلكم .

الوجه الثاني : هب أن هذا الامتناع محل بفقدان الآلة لكن هذا انها يدل على أن هذه القوى لا تصدر عنها آثارها الا بواسطة هذه الآلات . وهذا القدر لا يدل على انها فى ذواتها جسمانية ، لاحتمال أن يقال : انها فى ذواتها مجردة عن المواد ، الا أن صدور أفعالها عنها لا يمكن الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية . وعند فقدانها يمتنع صدور الأفعال عنها .

قال الشيخ : « ويعرض لها : انها ان انفعلت عن محسوس قوى ، لم تحس بالمضعيف اثره . لأنها انها تدرك بانفعال آلة . وإذا اشتد الانفعال ثبت الأثر ، وإذا ثبت الأثر ، لم يتم انتعاش (٢) غيره معه »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على أن أفعال هذه القوى لا تتم الا بالأجسام . وتقريره : انه لو وضع سراج فى مقابلة الشمس ، فانه اذا نظر الانسان اليه فانه لا يراها . وعند سماع صوت الرعد ، لا يسمع صوت البعوضة . وعند الاحساس بالنيران العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة . وكل ذلك يدل على أن الاحساس بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات المضعيفة . ثم قال : والسبب فيه : أن الاحساس انها يكون بالانفعال والتأثر عن المحسوسات ، فاذا قوى الاحساس قوى الانفعال ، وإذا قوى الانفعال ثبت الأثر ، وإذا ثبت الأثر لم يتم انتعاش غيره معه .

(٢) انتعاش : إع

ولقائل ان يقول : هذا ايضا ضعيف . وبيانه باستنلة :

الاول : انا بينا : ان القوة وان كانت مجردة بحسب ذاتها عن المادة ، ولكنه لا يمتنع أن يكون صدور فعلها عنها موقوفا على وجود آلة جسمانية ، ولا تكون تلك الآلة الجسمانية ، كيف كانت : كافية في ذلك . بل شرط صدور ذلك الأثر عنها : كون تلك الآلة الجسمانية واقعة على وجه مخصوص . فاذا لم تحصل تلك الخصوصية فحينئذ يخل ذلك الفعل . فما لم تبطلوا هذا الاحتمال ، فانه لا يتم دليلكم .

السؤال الثاني : ان الحكم الذى ذكروه باطل ، طردا وعكسا .
اما الطرد : فلان قوة الخيال عندهم جسمانية . ثم انا حال ما نتخيل البحر والجبل والسماء والأرض ، يمكننا أن نتخيل البقعة والبعوضة .
وأما العكس . فلانا حال ما نتفكر فى تركيب المقدمات العقلية ، يكون هذا العمل عمل النفس الناطقة . لأن التصرف فى الكليات لا يتأتى الا من النفس . ثم انا حال استغراقنا فى التفكير فى تركيب برهان عقلى ، لا يمكننا أن نستحضر ادراكا آخر وعلما آخر . فههنا هذا الامتناع حاصل مع أن هذه القوة قوة عقلية مجردة .

السؤال الثالث : ان عندكم الادراك سواء كان كليا أو جزئيا ، هو عبارة عن حضور صورة المدرك فى المدرك . واذا ثبت هذا فنقول : انه اذا قوى الادراك كان ذلك لأجل أن الصورة الحاضرة فى ذات المدرك ، صورة ، ثابتة قوية . وثبات هذه الصورة . قوتها تمنع من حصول صورة أخرى . وهذه العملة التى ذكرتموها فيها اذا كان محل الادراك جسما قائما بعينه (لا) فيها اذا كان محل الادراك جوهرًا مجردا . فثبت : أن الاستدلال بذلك على كون القوة المدركة جسمانية خطأ .

(٣) من وجوه : ص

قال الشيخ : « ويمرض لها ابن البدن (في كل شخص (٤))
 اذا اخذ يضعف بعد سن الوقوف ان يضعف جميعها (في كل شخص (٥))
 فلا يكون ولا شخص واحد تسلم فيه القوة الحاسية . فاذن كلها
 بجنية »

التفسير : هذه هي الحجة الرابعة على أن القوى الحاسة جسمانية
 وذلك لأن بعد الأربعين ، يأخذ البدن في الضعف . وهذه القوى أيضا
 تأخذ في الضعف . وذلك يدل على أن ضعف البدن يستلزم ضعف هذه
 القوة . وذلك يدل على انها جسمانية .

ولمّا قل أن يقول : لا نسلم أن هذه القوى تأخذ في الضعف بعد
 الأربعين . وبيانه من وجوه :

الأول : انا قد رأينا كثيرا ممن كان في زمان شبابه كثير الأمراض
 والعمل ، فلما دخل في سن الكهولة قوى مزاجه وزالت الأمراض والعمل
 عنه .

الثاني : ان الشيخ يزداد حرصه وأمله . قال النبي عليه السلام :
 « يهرم ابن آدم ، ويشيب معه اثنان الحرص والأمل » ولا شك أن الحرص
 والأمل ادراكات جزئية وارادات جزئية . ثم انها بعد الأربعين تأخذ في
 القوة لا في الضعف . فبطل قولكم : ان هذه القوى تأخذ في الضعف
 بعد الأربعين . ثم نقول : هب أن الأمر كما فكرتم ، ولكن لم لا يجوز
 أن يقال : هذه القوى وان كانت غير جسمانية بحسب الذات ، الا انها
 جسمانية بمعنى أن أفعالها لا تصدر عنها الا بواسطة هذه الآلات . فلاجرم
 لزوم من اختلال البدن اختلال هذه الأعمال .

واعلم : أنهم لما احتجوا بهذه الحجة على أن هذه القوى جسمانية ،
 فقد احتجوا بما يقرب منها على أن اللوة العقلية غير جسمانية . قالوا :
 القوة العقلية تقوى بعد الأربعين ، مع أن البدن يضعف بعد الأربعين .
 فلما قويت القوة العقلية عند ضعف البدن ، علمنا : أن القوة العقلية
 غير جسمانية ، وانها غنية في ذاتها عن البدن .

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف أيضا . وبيان من وجهين :

الأول : هو أن الحواس الظاهرة خمسة ، والباطنة خمسة أخرى . فيكون مجموعهما عشرة ، ومع الشهوة والغضب اثنا عشر ، ومع السبعة النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغازية والنامية والمولدة تكون تسعة عشر . وكل ذلك أضداد وموانع للقوة العقلية عن اشغالها بتحصيل المعارف الحقيقية : التصورية والتصديقية .

إذا ثبت هذا فنقول : إذا فرضنا أن القوة العقلية جسمانية ، فبعد الأربعين يضعف البدن وتضعف جميع القوى . فهب أن القوة العاقلة تضعف . لكن تضعف أيضا تلك القوى التسعة عشر التي كلها عوائق وموانع وأضداد العاقلة من أفعالها الخاصة بها . فهب أنه يضعف فعلها بسبب ضعف ذاتها ولكنه يقوى فعلها بسبب ضعف سائر أضدادها فيقابل ضعف ذاتها بضعف فقد واحد من أضدادها ضعف سائر أضدادها معينا لها على أفعالها فلم لا يجوز أن تكون قوتها بعد الأربعين لهذا السبب ؟

الثاني : أن القوة العاقلة إلى زمان الأربعين قد تكررت عليها الإدراكات التصورية والتصديقية . وكثرة الأفعال سبب لحصول الملكة ، فلم لا يجوز أن تكون زيادة قوتها على الإدراكات ، أنها كانت بسبب حصول هذه الملكة التي ذكرناها ؟

الوجه الثالث : أن الحرص والأمل يقوى كل واحد منها في زمان الشيخوخة . مع أنها يتعلقان بالإدراكات الجزئية . والإدراكات الجزئية هي عندكم جسمانية .

الوجه الرابع : لا يجوز أن يقال : المزاج الكهولي أوقف الإدراكات العقلية ، ولا يجب علينا أن نذكر السبب فيه ، بل يكفينا مجرد المطالبة . وأما قوله في آخر هذا الفصل : « فأن هذه كلها بدنية » فاعلم : أنه لما ذكر دلالة الأربع على أن هذه القوى المدركة للجزئيات جسمانية ، صرح عقيها بذكر النتيجة فقال : « فأن كلها بدنية » أي فأن هذه القوة المدركة للجزئيات بدنية .

قال الشيخ : « وكذلك الحركة . وذلك فيها اظهر ، لأن وجودها بحركة آلات هي فيها . ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذات فعل خاص »

المفسر : المراد : أن القوة المحركة بدنية جسمية . واحتج عليه بقوله : ان وجودها بحركة الآلات هي فيها . والمراد : أن القوة المحركة لا تكون قوة محرك الا مع حركة الآلات الجسمية التي هي الأعصاب والأوتار والعضلات .

ثم قال : ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذات فعل خاص . والمراد : أنه لما ثبت أن القوة المحركة لا تكون قوة محرك ، الا مع الآلات الجسمية ، ثبت أنه لا وجود لها من حيث انها كذلك ذات فعل خاص بها دون الآلات الجسمية . والحاصل : أنه لما ثبت أنها لا تكون قوية على التحريك الا مع الآلات الجسمية ، امتنع أن يقال : انها وحدها بدون الآلات الجسمية تكون قوية على التحريك .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام مختل بحسب المعنى وبحسب اللفظ اما كونه مختلا بحسب المعنى فمن وجهين :

الأول : لا نسلم أن القوة المحركة لا تكون قوة محرك الا بواسطة هذه الآلات الجسمية . وذلك لأن هذه القوة التي تحرك الأعضاء والأوتار والعضلات ، فلو كان تأثيرها في تحريك الجسم موقوفا على هذه الآلات لكان تأثيرها في تحريك هذه الآلات موقوفا على آلات أخرى . ولزم التسلسل ، أو لزم توقف الشيء على نفسه . وكلاهما باطلان .

الثاني : هب أن تأثير هذه القوى في التحريك يتوقف على هذه الآلات الجسمية . فلم قلت : انه يلزم أن تكون هذه القوة حالة في الجسم ؟ ولم لا يجوز أن يقال : المحرك للبدن هو النفس التي هي جوهر مجرد ، الا أنها لا تقوى على هذا التحريك الا بواسطة هذه الآلات الجسمية ؟

واما أن هذا الكلام مختل بحسب اللفظ . فمن وجهين :

الأول : ان قوله : ان وجودها بحركة آلات هي فيها ، مشمر بأن وجود هذه القوى معلل بحركة تلك الآلات ، لكنه لا نزاع في أن حركة تلك الآلات حركات اختيارية تكون معللة بهذه القوى . وحينئذ يلزم الدور .

الثاني : ان قوله : ان وجودها بحركة آلات هي فيها مصادرة على المطلوب الأول . لأن قوله هي : ضمير عائد الى القوى . وقوله فيها (٦) : ضمير عائد الى الآلات . فكان المعنى : أن هذه القوى موجودة في هذه الآلات ، وليس المطلوب الا ذلك . فكان هذا مصادرة على المطلوب الأول . وانه باطل .

فهذا جملة ما ذكره « الشيخ » في بيان أن هذه القوى جسمانية .
قال المفسر : الحق عندي : ان المدرك بجميع الإدراكات لجميع المدركات هي النفس وأن المحرك أيضا هو النفس . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : — وهي الغاية (٧) في القوة والوضوح — ان نقول : انا اذا سمعنا صوت « زيد » علمنا : أن صاحب هذا الصوت شخصي معين مشكل بالشكل الفلاني ، واذا رأينا صورة العسل حكمت بأنه موصوف بالطعم الفلاني . والحاكم بشيء على شيء يجب أن يكون مدركا للحكم والمحكوم به . ضرورة أن التصديق مسبوق بتصور الطرفين . فهنا شيء واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الإدراكات التي هي الحواس الخمس . ثم نقول : اذا تخيلنا صورة « زيد » ثم أدركنا صورته ، حكمتنا بأن صورة هذا المحسوس هي صورة لذلك المتخيل ، فعلمنا ان الإدراك والتخيل ، حصلا لشيء واحد ، ثم نقول : انا نحكم على هذا الشخص بأنه عدو ، وعلى الآخر بأنه صديق . فهذا الحاكم يجب أن يكون مدركا لهذه الأشخاص ولهذه المعاني ، لعين ما ذكرناه .

(٧) الهابة : ص

(٦) فيها هي ضمير : ص

ثم نقول : انا نتصرف فى صور المحسوسات وفى هذه المعانى الجزئية بالتركيب تارة ، وبالتحليل أخرى . ثم نقول : انه يمكننا حمل الكليات على الجزئيات ، فهنا شئ واحد هو المدرك للكليات والجزئيات معا ، لكن مدرك الكلى هو النفس ، ومدرك الجزئى أيضا هو النفس . مثبت : أن المدرك لجميع المدركات الكلية والجزئية بجميع أنواع الإدراكات : شئ واحد وهو النفس . ثم نقول : الذى يحرك بالاختيار هو الذى يقصد الى التحريك . والقصد الى الشئ مشروط بكون ذلك القاصد مقصورا لماهية ذلك المقصود ، ولكونه حاكما بأنه يجب تحصيل ذلك المقصود . وعند هذا القول (فان) كل محرك بالاختيار هو قاصد لذلك التحريك . وكل قاصد أمرا من الأمور فهو شاعر بماهية ذلك المقصود ، ينتج : كل محرك بالاختيار فهو شاعر بماهية ذلك الفعل . مثبت : أن المدرك والمحرك شئ واحد . وهذا برهان قاطع فى اثبات هذا المطلوب .

واعلم : أن هذا الفصل من ادل الدلائل على اثبات النفس الناطقة . وذلك لأننا نقول : الإنسان شئ موصوف بكل الإدراكات ، بجميع المدركات . ولا شئ من أجزاء البدن كذلك ، ينتج من الشكل الثانى : أن الإنسان شئ مغاير لمجموع البدن ولجميع أجزائه وهذا البرهان هو الذى عليه تعويلنا فى اثبات أن النفس جوهر مغاير لمجموع البدن ، ولكل واحد من أجزائه ☐

الحجة الثانية فى اثبات هذا المطلوب : أن كل واحد يعلم بالضرورة انه هو الذى أبصر البصرات وسمع السموعات وذاق ولس وتذلل وتفكر واشتقى وغضب . ومن نازع فيه فقد نازع فى أجلى العلوم الضرورية وأوضحها . ولا شك أن المشار اليه لكل واحد بقوله « انا » ليس الا جوهر النفس ، فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأفعال وبهذه الصفات : ليس الا النفس .

الحجة الثانية : النفس لو لم تكن مدركة للجزيئات ، لما كانت مدركة لهذا البدن من حيث انه هو . ولو لم تكن مدركة لم تكن قاصدة للتصرف من حيث هو ، فحينئذ يكون الانسان مغايرا لهذا البدن ، ولا يكون له تعلق بهذا البدن من حيث انه هذا — وكان هذا البدن شيئا آخر اجنبيا عن الانسان من كل الوجوه — ومعلوم ان كل ذلك باطل . فثبت بهذه البراهين : أن جميع هذه القوى والادراكات من صفات النفس .



THE NATIONAL BOOK TRUST, INDIA

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

THE NATIONAL BOOK TRUST, INDIA

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

THE NATIONAL BOOK TRUST, INDIA

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

THE NATIONAL BOOK TRUST, INDIA

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

THE NATIONAL BOOK TRUST, INDIA

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

THE NATIONAL BOOK TRUST, INDIA

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

THE NATIONAL BOOK TRUST, INDIA

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

THE NATIONAL BOOK TRUST, INDIA

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100

THE NATIONAL BOOK TRUST, INDIA

الفصل السادس عشر

في

النفس الناطقة

قال الشيخ : « ومن الحيوان : الإنسان (وهو مختص بنفس (٨))
انسانية تسمى نفسا ناطقة . اذ كان أشهر أفعالها وأدل آثارها الخاصة
بها : النطق . وليس يعنى بقولهم نفس ناطقة انها مبدأ النطق فقط ، بل
جعل هذا اللفظ لقباً لذاتها »

(١) قال المفسر : لما تكلم في القوى الحيوانية ، شرع الآن في شرح أحوال
النفس الانسانية . وهنا مسألتان :

المسألة الأولى

المراد من النفس : الشيء الذي يشير اليه كل واحد بقوله « أنا »
فان نفس كل شيء ذاته وحقيقته . وذات الانسان هو الشيء الذي يشير
اليه بقوله « أنا فعلت » و « أنا أبصرت » و « أنا عطلت » و « أنا
غضبت » وهنا حقيقة : وهي أن الشيء الذي يشير اليه كل واحد بقوله
« أنا » مغاير للشيء الذي يشير اليه كل واحد الى غير بقوله « أنت »
وذلك لأنى اذا أشرت الى نفسى بقولى « أنا » فالمشار اليه ليس هو
البدن ولا جزء من أجزاء البدن ، لأنى حال ما اكون شديد الاهتمام
بتحصيل ادراك او بتحصيل فعل ، فانى كثيرا (ما) أقول : انى فعلت
كذا وفعلت كذا . وعندما أقول هذا يكون المشار اليه بقولى « أنا » حاصل
في ذهنى لا محالة ، مع أنى في تلك الساعة اكون غافلا عن بدنى وعن
جميع أجزاء بدنى . وهذا يدل على أن الشيء الذي أشير اليه بقولى
« أنا » مغاير لهذا البدن ولجميع أجزاء البدن . وأما الذي أشير اليه

(٨) يختص بنفس : نع

بقولى « أنت » فليس إلا هذا البدن . لأن المشار اليه بقولى « أنت » ليس إلا ما أدركته ببصرى . وما ذاك إلا هذا الجسم المخصوص . وكذلك فان الانسان اذا مات . فالذى كان يشير الى نفسه بقوله « أنا » لم يبق . ولما الذى كنت تشير اليه بقولى « هو » فانه باق . فلهذه الحقيقة ترى المقلد يقولون فيمن مات : أنه ما بقى وأنه هلك . وقد يقولون : انه هو هذا الجسد الموضوع هنا . فنقولهم : هلك وما بقى ، يريدون به ذلك الشيء الذى يشير الى نفسه بقوله « أنا » وقولهم هذا الجسد هو ذلك الانسان يريدون به ذلك الشيء الذى كان كان يشير اليه بقوله « هو »

المسألة الثانية

ظاهر كلام « الشيخ » يدل على أن تسمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير أن يفيد فائدة معقولة . وعندى : انه ليس الأمر كذلك ، بل هو اسم يفيد فائدة معقولة . وبيانه : أن المدرك للشيء قسمان :

أحدهما : الذى يدرك شيئا لكنه لا يمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشيء . وهذا حال جميع الحيوانات المعجم ، فانها قد تدرك أموراً كثيراً مما يلائمها أو ينافرها . ولكنها لا يمكنها أن تعرف غيرها أحوال تلك المدركات .

والقسم الثانى : الذى يدرك شيئا ثم يمكنه أن يعرف غيره بأنه أدرك ذلك الشيء . وهذا هو الانسان . فانه اذا أدرك شيئا أمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشيء ، وأمكنه أيضا أن يعرف غيره أحوال ذلك المدرك . ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة : منها النطق والعمارة ، ومنها الإشارة ، ومنها الكتابة . إلا أن أجملها هو النطق ، فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الانسان قادرا على أن يعلم غيره ما فى قلبه من الأحوال المختلفة والادراكات المتباينة . فظهر بهذا أن وصف النفس الانسانية بأنها ناطقة ليس بمحض اللقب ، بل هو اسم يفيد هذه الفائدة

واعلم : ان الحكماء لما قالوا في حد الانسان : انه الحيوان الناطق :
 طعن بعضهم فيه . وقال : ان الحد باطل طردا وعكسا .
 اما الطرد . فلان البيفاء ينطق وليس بانسان . واما العكس .
 فلان الابكم انسان وليس بناطق .

واعلم : ان من وقف على ما ذكرناه في تفسير الناطق ، علم ان
 هذا السؤال باطل . وذلك لانا بينا ان مرادنا من الناطق : كونه قادرا
 على اعلام غيره بما في قلبه من الاحوال والعلوم . والبيفاء لا يقدر
 على ذلك ، والابكم يقدر على ذلك بسائر الطرق . فزال هذا السؤال . <

قال الشيخ : « ولها خواص (٩) منها ما هو من باب الفعل في البدن ،
 ومنها ما هو من باب الادراك ، ومنها ما هو من باب الانفعال . فاما
 الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال ، ففعل ليس يصدر
 عن مجرد ذاتها ، واما الادراك الخاص ، ففعل يصدر من مجرد ذاتها
 من غير حاجة الى البدن »

التفسير : ذكر ان خواص النفس منها ما هو من باب الادراك .
 ومنها ما هو من باب الفعل . ومنها ما هو من باب الانفعال . وعندى :
 ان هذا التقسيم مختل . وذلك لان الادراك اما ان يكون تصورا ، واما
 ان يكون تصديقا . فاما التصور فانه من باب الانفعال ، فانه عبارة عن
 حصول صورة في النفس من غير ان يقترب به حكم ، فلا يكون للنفس معها
 نسبة الا بالقبول . وهذا هو الافتعال واما التصديق فانه من باب الفعل .
 لانه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء . وهذا الحكم فعل . فثبت : ان
 الادراك اما ان يكون انفعالا . واذا كان كذلك ، كان جعل الادراك قسما
 للفعل والانفعال خطأ .

(٩) نص عبارة عيون الحكمة : « ولها خواص منها ما هو من باب
 الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال . فاما
 الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال ففعل ليس يصدر عن مجرد
 ذاتها . واما الادراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة
 الى البدن »

ولجيب أن يجيب فيقول : المراد بالفعل والانفعال اللذين جعلهما
 فى مقابلة الإدراك : الفعل والانفعال اللذان لا يكونان بن جنس الإدراك . <

قال الشيخ : « وإما الأفعال التى تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى
 البدنية : فالتعقل والروية فى الأمور الجزئية ، فيما ينبغى أن يفعل وما لا
 ينبغى أن يفعل ، بحسب (١٠) الاختيار »

> التفسير : ذكر ان الأفعال التى تصدر عن النفس الناطقة بمشاركة
 البدن والقوى البدنية ، امران : أحدهما : التعقل . والثانى : الروية (١١)
 فى الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل وما لا ينبغى أن يفعل ، بحسب
 الاختيار . ولقائل أن يقول : أتريد بهذا التعقل ادراك الكليات ، أو
 ادراك الجزئيات ؟ فان أردت به ادراك الكليات ، فهذا القسم قد جعلته
 فعلا يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن . وان أردت به
 ادراك الجزئيات ، فقد زعمت فيما سبق : أن ادراك الجزئيات
 لا يحصل الا للقوى الجسمانية ، فكيف استندت الآن الى جوهر النفس
 الناطقة ؟ أما الثانى وهو الروية فى الأمور الجزئية . فهذا أيضا من
 الكلام العجيب . وذلك لأنه يقال : هل تقول بأن النفس تدرك الجزئيات
 أو لا ؟ فان قلت به فحينئذ يبطل ما ذكرته فى الفصل المتقدم من أن
 ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية . وان لم تقل به
 فحينئذ يمتنع كون النفس متروية فيها ، لأن التروى عبارة عن التصرف
 فى الأمور ، بالتركيب تارة وبالتحليل أخرى . فان لم تكن تلك الجزئيات
 مدركة للنفس ، فكيف تقدر النفس على التصرف فيها ؟ وحقا أقول : ان
 اقدام هذا الرجل الكبير على مثل هذا الكلمات المتناقضة ، لعجيب جدا . <

قال الشيخ : « ويتعلق بهذا الباب ; استنباط الصناعات (١٢) العملية والصرف فيها (١٣) كالملاحة والفلاحة والصباغة والتجارة »
 > التفسير : هذه الصناعات اما ان تستنبط كلية . مثل ان تستنبط ان الفلاحة كيف تكون ؟ وقد تستنبط جزئية مثل ان تستنبط ان فلاحة هذه الأرض كيف تكون ؟

اما الوجه الأول : فهو من خواص النفس ، ولا تعلق للبدن به البتة .

واما الوجه الثاني : فهو من خواص القوى البدنية ، ولا تعلق للنفس به . فلم يبق هنا شيء يمكن ان يضاف الى النفس والبدن جميعا .

قال الشيخ : « واما الانفعالات فأحوال تعرض للبدن ، مع مشاركة النفس الناطقة . كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء والرحمة والرافة والألفة . وغير ذلك » (١٤)

> التفسير : اعلم : ان الانسان اما ان يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود ، أو يعتبر حال ما دخل في الوجود . اما القسم الأول وهو ان يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود ، فاما ان يعتقد فيه كونه ضارا أو نافعا . أو لا يعتقد فيه لا كونه ضارا ولا كونه نافعا . اما القسم الأول . وهو ان يعتقد فيه كونه ضارا . فاذا اعتقد ان الضار متوجه اليه . فان اعتقد كونه قادرا على دفعه ، حصل في قلبه ميل جازم الى الدفع ، وذلك هو الغضب . وعند حصول هذا التصور والميل الى الدفع ، ينسخن البدن ويحصل الغليان في دم القلب . وان اعتقد كونه عاجزا عن دفعه ، حصل في قلبه الخوف ، وانحصر الروح القلبي في الداخل ، وتغير لون

(١٢) الصناعة : ص

(١٣) فيها كالصناعة والفلاحة والملاحة : ص

(١٤) النص : « واما الانفعالات فأحوال تتبع استعدادات تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء والرحمة والرافة والألفة . وغير ذلك »

الوجه الى المكودة والرماسية . واما ان كان بحيث تارة يجوز كونه قادرا على دفعه ، وتارة يعتقد كونه عاجزا عن الدفع ، فهنا كما اختلط في جوهر النفس هذان الاعتقادان ، فانه يختلط في ظاهر البدن آثار الغضب والخوف . واما القسم الثاني . وهو ان يعتقد في ذلك الأمر المستقبل انه بتقدير حصوله يكون نافعا ، فان لم يعتقد تجويزه متوجها اليه ، فانه يحصل في قلبه ميل جازم بأنه لابد من تحصيله . وذلك هو الشهوة . فان اعتقد كونه متوجها اليه حصل في قلبه فرح وسرور وانبسط الروح القلبية الى خارج ، وكل ما كان الفرح اقوى ، كان ذلك الانبساط أجمل . وحينئذ يسخن البدن ويحسن لونه وتظهر آثار صلاح الحال على الوجه . هذا كله كلام في اعتبار ما لم يدخل في الوجود .

اما القسم الثاني : وهو اعتبار حال ما دخل في الوجود . فذاك الشيء اما ان يعتقد فيه كونه حسنا ، او يعتقد فيه كونه قبيحا ، او لا ذاك ولا هذا . فان اعتقد فيه كونه حسنا تبعه الفرح بسبب ما يتوقع من حدوث آثاره النافعة ، وان اعتقد فيه كونه قبيحا ، تبعه الحزن وانحصار دم القلب الى باطن القلب . وعندما يعتقد انه غير قبيح ، فانه يخرج دم القلب الى ظاهر البدن . واذا اختلط هذان الاعتقادان في النفس ، توالى الانبساطات والانقباضات على بشرة الوجه . وذلك هو الخجل .

فهذا هو الإشارة في ضبط هذه الأحوال .

واعلم : ان الفرح قد يتبعه الضحك ، لما أن الحرارة توجب تمدد العضلات ، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء . بسبب ان الروح اذا انحصرت داخل القلب ، استولى البرد على ظاهر البدن ، والبرد يوجب التقيض والتكثيف . واذا استولى هذا التقيض على جرم الدماغ ، انعصر منه شيء من الرطوبات وسال الى العينين . وذلك هو البكاء . فهذا هو الحكم الأكثرى في هذا الباب .

واذا عرفت هذا فنقول : انه ما لم يحصل اعتقاد انه خير أو شر أو نافع أو ضار ، لم تحصل الرغبة والنفرة . وما لم يحصل هذان الأمران

لم تحصل هذه الأعراض النفسانية في جوهر النفس — أعنى الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل — بل حصول هذه الأعراض في جوهر النفس يوجب حصول التغيرات المزاجية المذكورة في جوهر البدن .

قال الشيخ : « وأما الذى يخصها وهو الإدراك فهو التصور للمعاني الكلية . وبنا حاجة الى أن تصور لك كيفية هذا الإدراك »

التفسير : لا شك أن كل إدراك فهو إما تصور وإما تصديق . ملا أدرى لم اقتصر هنا على ذكر التصور ، ولم يذكر التصديق البتة .

قال الشيخ : « نقول إن كل واحد من أشخاص الناس مثلا . هو إنسان . لكن له أحوال وأوصاف ليست داخلية في أنه إنسان ولا يعرى منها هو في الوجود ، مثل حد جسده في قده ولونه وشكله والملبس منه . وسائر ذلك . فان هذه كلها وإن كانت إنسانية فليست شرطا في أنه إنسان ، والا لتساوى فيها (كلها) أشخاص الناس كلهم ، ومع ذلك فإنا نعقل أن هناك شيئا هو الإنسان »

التفسير : المراد من هذا الكلام : أن أشخاص الناس مشتركة في معنى الإنسانية ومختلفة في مقاديرها وأشكالها وسائر صفاتها . وما به المشاركة غير ما به المباينة . فمعنى الإنسانية فيها مخاير لهذه الصفات .

قال الشيخ : « ونس ما قال من قال : أن الإنسان هو هذه الجيلة المحسوسة . فانك لا تجد جيلتين على حالة واحدة »

التفسير : قال بعضهم : الإنسان هو هذه الجيلة المحسوسة في الخارج .

واعلم : أن هذا المذهب باطل . واحتج « الشيخ » على بطلانه بأن جميع الجيلة المحسوسة في الخارج ، مختلفة في المقادير والأشكال . والإنسان من حيث هو إنسان أمر واحد في الكل .

واعلم : ان هذا الاستدلال ضعيف . وذلك لأنه ان وقع النزاع فى أن الانسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة أم لا ؟ فلا نزاع فى أن الأجسام النباتية والمعدنية ليست الا هذه الأجسام ، ثم انك لا تجد جسمين من النبات الا وهما مختلفان فى القدر والشكل والصفة ، وكذا القول فى المعدنيات . ومع ذلك فلم يلزم اثبات نفس مفارقة لها . فكذا هنا . وكذا القول فى الأعراض . فان كان سوادين يفرضان ، فهما مشتركان فى معنى السوادية وغير مشتركين فى تكوين هذا ، وذلك . فلم يلزم اثبات نفس مفارقة للأعراض فكذا هنا .

بل الواجب أن يقال : الدليل على أن الانسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة وجوه :

الأول : انا قد نعقل معنى الانسان حال كوننا غافلين عن هذا البدن بمجموعه وبأجزائه .

الثانى : ان أجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن متبدلا . وأما « زيد » من حيث هو ذلك المشار اليه بقوله « أنا » فانه غير متبدل ، والمتبدل مغاير لغير المتبدل ، فالبدن المحسوس مغاير للمشار اليه بقوله « أنا »

الثالث : ان المحسوس من هذا البدن هو هذا السطح واللون . والعلم الضرورى حاصل بأن المشار اليه لكل أحد بقوله « أنا » باق . فثبت بهذه الدلائل : فساد قول من يقول : الانسان هو هذه الجملة المحسوسة . <

قال الشيخ : « وهذه الأحوال الغريبة تنظم الطبيعة من جهة قبول مانتها ا فان كل واحد من أشخاص الناس تتفق له مادة على مزاج واستعداد خاص . وكذلك يتفق له وقت وزمان . وأسباب أخرى تتعاون على الحاق هذه الأحوال (١٥) به الحاقا خاصا به »

(١٥) « هذه الأحوال للماهيات من جهة مواردنا . ثم الحس — اذا أدرك الانسان — فانه تنطبع فيه صورة ما للانسان من حيث هو =

التفسير : لما بين أن معنى الإنسانية مغاير للطول المخصوص والشكل المخصوص واللون المخصوص ، ذكر ما هو السبب لحصول هذه الأحوال المختلفة مع الإنسانية . وذلك السبب : هو المادة . ولقائل أن يقول : تعليل هذه الأعراض المختلفة بالمادة باطل . ويدل عليه وجهان (١٦) :

الأول : أن مادة النفس الإنسانية ليس إلا الجسم . ولا شك أن طبيعة الجسمية معنى واحد . فلو كان الموجب لهذه الصفات هو الجسمية ، ثم أن الجسمية معنى واحد في الكل ، لزم استواء جميع الأبدان في جميع هذه الصفات . وذلك محال .

الثاني : هو أن الاختلاف في هذه الصفات لو كان لأجل المادة ، فالاختلاف في المواد أن كان لأجل الاختلاف في الصفات ، لزم الدور . وأن كان لاختلاف مواد تلك المواد ، لزم التسلسل . وهو محال .

الثالث : أنه لو كان حصول هذه الصفات لأجل المادة ، لدابت هذه الصفات بدوام المادة التي هي الجسمية . وذلك محال .

الرابع : أن المادة قابلة . والقابل لا يكون عندهم مؤثراً ، فيمتنع أن تكون حصول هذه الأحوال مختلفة لأجل المادة . بل السبب في حصول هذه الأحوال المختلفة : أن كل صفة حصلت في مادة ، فقد كانت المادة قبل تلك الصفة موصوفة بصفة أخرى ، وتلك الصفة السابقة أعادت المادة لقبول الصفة اللاحقة .

قال الشيخ : « ثم أن الحس إذا ادرك الإنسان ، فإنه تتطبع فيه صورة ما للإنسان ، من حيث هي مخالطة لهذه الأحوال والأعراض

مخالطة هذه الأعراض والأحوال الجسمية . ولا سبيل لها إلى أن ترسم فيها مجرد ماهية إنسان ... الخ » (عيون الحكمة)
(١٦) وجهان : ص

الجسمانية . ولا سبيل لها الى ان ترسم فيها مجرد ماهية الانسان حتى يكون ما يشاكل فيها نفس تلك الماهية . وهذا يظهر باننى قائل . والحس كانه نزع تلك الصورة عن المادة واخذها فى نفسه . لكن نزع . اذا غابت المادة غاب ، ونزع مع العائق العرضية المادية . فاذن لا مخلص للحس الا مجرد الصورة . واما الخيال فانه (قد) يجرد الصورة تجريدا اكبر من ذلك . وذلك انه يستحفظ الصورة وأن غابت المادة . لكن ما يتراءى للخيال من الصورة المأخوذة عن الانسان مثلا لا يكون مجردا عن العائق المادية . فان الخيال ليس يتخيل صورة الا على نحو ما ، من شأن الحس ان يودى اليه . واما الوهم فانه وان استتبعت معنى غير محسوس ، فلا يجرده الا متعلقا بصورة خيالية .

فاذن لا سبيل لشيء من هذه القوى ان تتصور ماهية شيء مجرد عن عائق المواد وزوائدها الا النفس الانسانية . فانها هى التى تتصور كل شيء بجده ، كما هو مفقوص عنه العائق المادية . وهى المعنى الذى من شأنه ان يوقع على كثيرين . كالاتسان من حيث انه انسان فقط . فاما اذا تصور هذه المعانى ، تعدى التصور الى التصديق بان يؤلف بينهما (١٧) على سبيل القول الجازم «

التفسير : قد عرفت أن الشخص المعين من الناس انما صار ذلك الشخص لأن الانسانية انضامت اليها أعراض كثيرة ، وصار مجموعها ذلك الشخص . اذا عرفت هذا فنقول : الادراك اما ان يكون ادراكا للجزئى ، اوللكلى . فان كان ادراكا للجزئى فاما ان يكون ادراكا يتوقف على حصول المدرك فى الخارج ، او لا يتوقف . والاول هو الاحساس ، فانه عبارة عن ادراك هذا الشخص من حيث انه هذا ، بشرط ان يكون ذلك الشخص حاضرا . والثانى هو التخيل ، فانه يمكننا ان نتخيل صورة « زيد » بعينه ، وان لم يكن « زيد » حاضرا . واما ادراك الكلى . فهو ان يعقل الانسان من حيث انه انسان ، مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته الزائدة عليه . وهذا الادراك هو التجريد التام .

ولقائل ان يقول : هذه الصورة العقلية التى زعمتم أنها مجرد (١٨) صورة جزئية مشخصة حالة فى نفس «زيد» وتكون مقبولة بسائر الصفات القائمة بتلك النفس . فكيف زعمتم : أنها صورة كلية مجردة ؟ بل نقول : القول باثبات الصورة المجردة محال فى العقول . لأن ذلك المجرد إما أن يكون موجودا أو معدوما ، فان كان موجودا فأما أن يكون فى الخارج أو فى الذهن . والأول باطل لأن كل ما يكون موجودا فى الخارج فهو شخص معين ، فلا يكون مجردا . والثانى باطل لأن كل ما حصل لى ذهن معين ، فهو صورة شخصية حالة فى نفس معينة ، ولا يكون مجردا . وإما أن كان معدوما فالمعدوم لى محض وعدم صرف ، فيمتنع وصفه بكونه مجردا أو يكون مشتركا فيه .

لا يقال : المراد من قولنا : ان الصورة الذهنية كلية أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها فى الذهن ، فان تلك الماهية من حيث هى هى تكون منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الخارجية . لانا نقول : اذا أقمتم بهذا القدر ، فلم لا تقولون بأن الشخص المعين الموجود فى الأعيان أمر كلى ؟ بمعنى أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها فى الأعيان ، لكانت تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الذهنية والخارجية .

قال الشيخ : « فالاتسان الذى يصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفسا ناطقة . وله قوتان : احدها : معدة نحو العمل ووجهها الى البدن ، وبها يميز بين ما ينبغى أن يفعل ، وبين ما لا ينبغى أن يفعل ، وما يحسن ويتبع فى الأمور الجزئية . ويقال له : العقل العملى . ويستكمل فى الناس بالتجارب والمعادات »

التفسير : المراد : أن النفس الناطقة لها قوتان : احدها عملية . وهى التى باعتبارها يتمكن من تدبير البدن . وبهذه القوة يميز الانسان بين ما ينبغى أن يفعل ، وبين ما لا ينبغى أن يفعل ، وما يحسن وما يتبع

(١٨) مجردة : هى

فى الأمور الجزئية . وهذا الكلام قد ذكره فيما تقدم . فهو مكرر . وقد
 ذكرنا عليه : أن هذا التمييز بين ما ينبغى وبين ما لا ينبغى ، وبين ما يحسن
 وبين ما لا يحسن : لها أن يكون على وجه كلى ، أو على وجه جزئى .
 فإن كان الأول . فهذا دأخل فى الإدراكات الكلية — وهى القوة النظرية
 — وإن كان على وجه جزئى ، لزم كون النفس مدركة للجزئيات . وذلك
 عنده باطل .

والجيب أن يجيب فيقول : هذه الإدراكات كلها كلية ، إلا أن بعضها
 يكون إدراكا لما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا — وهذا النوع من الإدراك
 يسمى بالقوة العملية — وبعضها يكون إدراكا ، لما وجوده لا يكون
 باختيارنا وفعلنا — وهذا النوع من الإدراك يسمى بالقوة النظرية —



قيل الشيخ : (والثانية) قوة) معدة نحو النظر والعقل الخاص
 بالنفس . وجهها الى نور . وبها ينال الفيض الالهى . وهذه القوة
 (قد تكون بعد بالقوة) ما لم تعمل (١٩) شيئا ولا تتصور . بل هى مستعدة
 لأن تعمل العقولات (بل هى استمداد ما للنفس ، نحو تصور العقولات)
 وهذه تسمى العقل بالقوة والعقل الهولائى . وقد تكون قوة أخرى أخرج
 منها الى العمل . وذلك بأن تحصل للنفس العقولات الأولى ، على نحو
 المصنوع الثانى (٢٠) الذى ذكره . وهذا يسمى العقل بالملكة . ودرجة
 ثلاثة وهى أن يحصل للنفس العقولات المكتسبة ، فتحصل للنفس عقل
 بالفعل . ونفس تلك العقولات تسمى عقلا مستفادا »

التفسير : هذا هو الكلام فى توصيل أحوال القوة النظرية التى
 للنفس الناطقة . وأعلم : أنها قابلة للمعلوم والمعارف . ثم هذا على أربع
 مراتب :

(١٩) بعد بالقوة لم تعمل شيئا : ع

(٢٠) الثانى : سقط ع

المرتبة الأولى : أن تكون النفس خالية من جميع المعارف البديهية والكسبية . والنفس متى كانت في هذه الدرجة ، فإنها تسمى عقلا هيولانيا .

والمرتبة الثانية : هي أن تحصل لها العلوم البديهية ، والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب . والنفس متى كانت في هذه الدرجة ، فإنها تسمى عقلا بالملكة . وذلك لأن حصول هذه العلوم البديهية ، يفيد النفس قدرة على أن تتوصل بتركيبها إلى اكتساب (العلوم) النظرية .

والمرتبة الثالثة : أن يكتسب هذه العلوم الفكرية . إلا أنها لا تكون حاضرة بالفعل . ولكنها تكون بحيث متى شاء الإنسان أن يستحضرها ، قدر على ذلك . والنفس متى كانت في هذه الدرجة ، فإنها تسمى عقلا بالفعل . و « الشيخ » أهل هذه المرتبة في هذا الكتاب .

والمرتبة الرابعة : أن تكون تلك العلوم والمعارف حاضرة حاصلة بالفعل . والإنسان يشاهدها أو ينظر إليها بعين عقله . والنفس متى كانت في هذه المرتبة تسمى عقلا مستفادا .



قال الشيخ : « ولأن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل ، فإنما يخرج بشيء تفيد تلك الصورة . فإذن العقل بالقوة إنما يصير عقلا بالفعل بسبب تفيدته المعقولات ، ويتصل به أثره . وهذا الشيء هو الذي يفعل العقل فينا . وليس شيء من الأجسام بهذه المصفة . فإذن هذا (الشيء) عقل بالفعل . وفعال فينا . ويسمى عقلا فعلا »

التمهيد : المقصود من هذا الفصل : إثبات العقل الفعال . والدليل على وجوده : أن هذه النفوس الناطقة كانت في أول الأمر خالية عن المعارف والعلوم . فإذا حصلت فيها هذه المعارف والعلوم ، بعد أن لم تكن حاصلة ، فلا بد لحصولها من سبب . وهذه المقدمة حقة . لأن حدوث الشيء بعد أن لم يكن ، لا بد له من سبب . فإما أن يكون ذلك السبب يجب

أن يكون عقلا بالفعل ، فهذا انما يظهر اذا قيل : أن ذلك السبب
 إما أن يكون جسما ، أو حالا فى الجسم ، أو لا جسما ولا حالا فى
 جسم . والقسمان الأولان باطلان ، فتعين الثالث . ثم نقول : ذلك
 الموجود المجرد الذى لأجله تصير هذه النفوس عامة يعد أن كانت جاهلة ،
 لا يجوز أن يكون هو الله — تعالى — بل يجب أن يكون غيره . وذلك
 الغير انما يمكن أن يؤثر فى تغيير النفس عامة ، بعد أن كانت جاهلة ،
 لو كان هو فى نفسه عالما بحقائق الأشياء ، علما لازما لذاته ، باقيا ببقاء
 وجوده ثم نقول : ذلك الغير يجب أن يكون شيئا واحدا لا غير . وعند
 اثبات جميع هذه المقدمات يظهر اثبات أن ذلك الشئ يكون عقلا بالفعل
 فى ذاته ، ويثبت أنه هو الذى يصير النفوس عامة بالفعل . وكان
 ذلك الشئ عقلا فعلا ، ويكون هو والعقل (٢١) الفعل واحد .

و « الشيخ » لم يثبت شيئا من هذه المقدمات ، ولم يقرر واحدة
 منها بشبهة ، فضلا عن حجة . فكيف يمكن اثبات هذا الشئ الذى سماه
 بالعقل ؟

ومن الناس من قال : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه
 المعارف والعلوم : هو الجسم . لأن الجسم ادون حالا من النفس ، والادون
 لا يكون سببا لحصول صفة الكمال لما هو أشرف منه . فثبت : أن المؤثر
 فى حصول هذه المعارف والعلوم : ليس هو الجسم ، ولا يكون شيئا حالا
 فى الجسم ، لأن الحال فى الجسم أحسن حالا من الجسم . ولما لم يصلح
 الجسم لهذه الامادة ، فلأن لا يصلح المعرض الحال فى الجسم لهذه الافادة
 كان أولى . فثبت : أن مفيد هذه العلوم والمعارف : موجود ليس بجسم
 ولا جسمانى .

ثم نقول : ذلك الشئ إما أن يكون هو الله — سبحانه — أو غيره
 والأول باطل . لأنه تعالى واحد . والواحد لا يصدر عنه الا الواحد .
 فثبت : أن ذلك الشئ موجود غير الله — تعالى — ثم نقول : ذلك الشئ

يجب أن يكون مقصوداً للأشياء ، ومتصرفاً بها إدراكاً حاضراً بالفعل ، لأن كل كمال يحصل منه شيء لشيء ، فحصول ذلك الكمال لذلك المفيد ، أولى من حصوله لذلك المستفيد . فذلك الوجود الذى هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم فى نفوسنا ، يجب أن يكون هو أولى بأن يكون موصوفاً بهذا الكمال . ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون مبدأ حدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئاً ، والمبدأ لحصولها لطائفة أخرى من النفوس شيئاً آخر ؟ وذلك لأن الجوهر الواحد كافى فى ذلك . ولا حاجة فى هذا (الى) التكتير .

فهذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه المقدمات .

واعلم : أن هذه الكلمات بعد ضم هذه الزيادات إليها فى غاية الضعف . أما الكلام المبني على الخصية والشرف . فقد عرفت (٢٢) أنه ليس فى غاية القوة . وأما قوله : لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف هو الله — تعالى — لأنه واحد . والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فنقول : والعقل الفعل موجود واحد فى ذاته ، فكيف تصدر عنه هذه المعارف التى لا نهاية لها ، والنفوس التى لا نهاية لها ؟

فان قالوا : المصادر عنه أنها هو الوجود . والوجود شيء واحد فى نفسه ، وإنما يتعدد بحسب تعدد الماهيات . فنقول : هذا بناء على أن تأثير العلة الفاعلة فى وجود المعلول لا فى ماهيته . وقد أبطلنا ذلك فى سائر الكتب . ثم ان سلمنا ذلك ، لكننا نقول : فإذا جوزتم ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : المصادر عن المبدأ الأول — سبحانه — هو الوجود فقط ؟ وأما تعدد الوجودات فأنما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل . ثم ان سلمنا أن مبدأ هذه المعارف موجود مجرد غير الله — تعالى — فلم قلتم : ان ذلك الموجود يجب أن يكون محركاً للحقائق وعالماً بها ؟ (ل) قوله : « علة الكمال أولى بذلك الكمال » قلنا : هذا الكلام خطائى . وذلك لأنه ليس كل ما كان علة لشيء ، فانه يلزم كونه موصوفاً بذلك المعلول .

(٢٢) وقد عرفت : من

الا ترى أن الحركة علة للسخونة . ثم انها غير موصوفة بالسخونة ،
والشمس مسخنة مع أنها غير مسخنة فى نفسها . وايضا : فالفعال
الفعال مبدأ عندهم لحدوث جميع الألوان والأشكال والأعراض القائمة
بالأجسام ، ومبدأ أيضا لحدوث صور الجسمية والصور النوعية فى
المواد . ثم ان هذا العقل غير موصوف بشى من ذلك البتة . فلم لا يجوز
أن يكون مبدأ لحصول هذه المعارف والعلوم ، وان لم يكن موصوفا بشىء
منها ؟ ثم ان سلمنا ان الأمر على ما قالوه . لكن لم لا يجوز أن يكون
العقل الفعال لكل (٢٣) نفس ، جوهر آخر على حدة ، أو يكون العقل
الفعال لطائفة أخرى (تجعل) النفوس جوهرها آخر ؟ على ما كان يقول
أصحاب الطلسمات . ويسمون ذلك الجوهر بالطباع التام . وزعموا :
أن النفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستكملة بتكميل ذلك
للجوهر ، يكون بينها أنواع مشاكلة ومجانسة فى الأخلاق والمعادات
والمعارف والعلوم ، وتكون تلك النفوس كالأخوة ، ويكون ذلك الجوهر
جوهرها للمعارف ، كالأب لها . وهو الذى لا يزال يهديها الى مصالحها
فى اليقظة على سبيل الإلهامات وفى النوم على سبيل الرؤيا .

قال الشيخ : « وقديسه من عقولنا : قياس الشمس من ابصارنا .
فكما ان الشمس تشرق على المصرات فتوصلها بالبصر ، كذلك اثر العقل
الفعال يشرق على المتخيلات ، فيقبلها (٢٤) بالتجريد عن عوارض المادة
معقولات ، ويوصلها بانفسنا »

للتفسير : اعلم : ان المقصود من هذا الفصل : كلام شمعى . وذلك
لأنه زعم أنه كما ان الشمس هو النور الأعظم فى العالم الجسمانى ،
وبسبب فيضان الأنوار والأضواء عنها على محسوسات هذا العالم ،
تقوى الأبصار الظاهرة على ادراكها ، وجب أن يكون أيضا فى العالم
الروحانى شىء ، نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم .

(٢٤) فيقبلها : ع

(٢٣) لكن : ص

غذا وقمت أضواؤها على المدركات الروحانية على القوى المدركة الروحانية ،
قويت القوى المدركة الروحانية بواسطة تلك الأضواء الروحانية ، على
ادراك المدركات الروحانية . وهذا الكلام مع كونه شعريا ، هو اقوى
من ذلك الذى ذكره فى معرض البرهان اليقيني .

ولكن هنا شىء هو « النير الأعظم »

فان كان هو « الشمس » لكن حصل فى الفلك الجسمانى مع هذا
« النير الأعظم » نيرات أخرى ، وبسبب اختلاط انوار هذه النيرات بانوار
« النير الأعظم » تختلف الآثار والأفعال ، فكل ذلك قد حصل فى فلك العالم
الروحانى مع ذلك النير الأعظم الروحانى ، نيرات أخرى روحانية .

وبالجملة : فأمثال هذه الكلمات : ظنون وحسابات . والمعالم

بحقائقتها هو الله — سبحانه —



قال الشيخ : « ان ادراك المعقولات شىء لنفس بذاته من دون آلة ، لآنك
قد علمت ان الأفعال التى تكون بالآلة كيف ينبغى ان تكون ، وتجد
أفعال الناس مخالفة لها »

التفسير : هذه هى الحجة الأولى على أن محل الإدراكات العقلية
جوهر مجرد عن المادة قائم بالنفس . وتقديره : أن نقول : القوة العقلية
غنية فى فعلها عن المادة . وكل ما كان غنيا فى فعله عن المادة ، يجب
أن يكون غنياً فى ذاته عن المادة . ينتج : أن القوة العقلية غنية فى ذاتها عن
المادة . أما الصغرى . وهى أن القوة العقلية غنية فى فعلها عن المادة .
فالذى يدل عليه : أنها تدرك ذاتها ، وتدرك ادراكها لذاتها ، وتدرك آلتها .
ومن الحال أن يكون بينها وبين ذاتها آلة ، وبينها وبين ادراكها لذاتها
آلة ، وبينها وبين آلتها آلة أخرى . فثبت : أن هذه القوة غنية عن المادة فى
هذه الأفعال . وأما الكبرى . وهو أن كل ما كان غنيا فى فعله عن المادة كان
غنياً فى ذاته عن المادة . فتقديره : أن الموجودية جزء من الموجودية .
ومتى كان أحد أجزاء المركب مفتقرا الى شىء ، كان ذلك المركب مفتقرا

اليه . فظهر أنها لو كانت مفقودة في موجوديتها الى المادة ، لكانت مفقودة في موجوديتها الى المادة ، لكنها في موجوديتها غير مفقودة الى المادة ، فهي في موجوديتها غير مفقودة الى المادة .

ولقائل ان يقول : الاعتراض على هذه الطريقة قد تقدم ، فلا مائدة في الاعادة .

قال الشيخ : « ولو كان تعقل بالآلة ، لكان لا تعقل الآلة الا دائما ، لانه لم يخل اما ان تعقل الآلة بحصول صورة الآلة ، او بحصول صورة اخرى . ومحال ان يعقل الشيء بحصول شيء آخر ، فاذن تعقله بصورته . فاذن يجب ان تحصل صورته . وحصول صورته لا يخلو من وجوه : اما ان تحصل الصورة في نفس النفس مباينة للآلة ، او تحصل الصورة في نفس الآلة ، او تحصل الصورة فيهما جميعا .

فان كانت الصورة تحصل في النفس فهي مباينة ولها فعل خاص . لانها قد قبلت الصورة من غير ان كانت (٢٥) تلك الصورة معها في الآلة . وان كان حصول الصورة في الآلة فيجب ان يكون المعلم بها دائما ، اذا كان المعلم بحصول الصورة في الآلة .

وان كان حصولها (٢٦) في كليهما . فهذا على وجهين :

احدهما : ان يكون اذا حصل في ايها كان ، حصل في الآخر ، لمقارنة الذاتين ، فيجب (٢٧) اذا كانت صورتها في الآلة (٢٨) ان تكون ايضا في النفس ، اذا كانت لمقارنة الذاتين ، فيكون حينئذ المعلم ، يجب ان يكون دائما او يكون (٢٩) يحتاج ان تحصل صورة اخرى من الذاتين (٣٠) فيكون في الآلة صورتان مرتين ومحال ان تكثر الصورة الا لمواردها

(٢٥) حلت تلك الصورة : ع — كانت فذلك عنها في الآلة : ص

(٢٦) وان كان بحصولها في كليهما : ع

(٢٧) فيجب ان يكون اذا : ع (٢٨) في الآلة : سقط ع

(٢٩) دائما فيجب ان يكون يحتاج : ص

(٣٠) من الرأس : ع

واعراضها . واذا كانت المادة واحدة ، والأعراض واحدة ، لم يكن هناك صورتان ، بل صورة واحدة . ثم ان كانت صورتان فلا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه ، فلا ينبغي أن يكون احدهما معقولا دون الآخر . فان سامحنا وقلنا : ان الصورة وحدها لا ينتها ان تكون معقولة ، ما لم تجد صورة أخرى ، فلابد من ان نقول حيثلذا : ان كل واحدة من الصورتين معقولة . فاذن لا يمكن أن يعقل الآلة الا مرتين ، ولا يمكن أن نعقلها مرة واحدة . وان كان شرط حصول الصورتين فيها ، ليس على سبيل الشركة بل على سبيل ان يحصل في كل واحد منهما صورة ليست هي بالعدد التي هي في الأخرى ، رجع الكلام الى أن للنفس (بانفرادها) صورة وقواما (٣١) فقد بان من هذا : أن للنفس افعالا خاصة وقبولا للصورة المعقولة لا تتطبع (٣٢) تلك الصورة في الجسم ، فيكون جوهر النفس بانفراده محلا لتلك الصورة »

التفسي : هذه هي الحجة الثانية على تقرير هذا المطلوب . ولقد جاءت هذه الحجة بمبارات غامضة ، وتقسيمات طويلة ، لا فائدة من تتبعها . وانا أحرزها على الوجه الملخص الذي ذكره في سائر كتبه . نقول : لو كانت القوة العقلية حالة في آلة جسمانية ، لوجب أن يكون واجب الادراك لتلك الآلة دائما ، أو ممتنع الادراك لها دائما . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون العقلية حالة في آلة جسمانية . بيان الملازمة : أنه قد ثبت أن ادراك الشيء عبارة عن حضور صورة تلك الآلة عندها . وتلك الصورة اما أن تكون هي نفس الصورة القائمة بتلك الآلة ، أو صورة أخرى مغايرة لها بالعدد ، مساوية لها في تمام الماهية . وهذا القسم الثاني باطل . لأن تلك الصورة اذا كانت حاصلة في القوة العاقلة ، وكانت القوة العاقلة حاصلة في الآلة الموصونة بتلك الصورة ، فحيثئذ يجتمع صورتان متماثلتان في مادة واحدة . وذلك محال . لما ثبت بالدليل : أنه يستتبع أن يجتمع المثليين . فثبت : أن كون القوة المدركة مدركة لآلتها ، يستتبع أن تكون صورة أخرى . واذا ثبت هذا فنقول : لو كان ادراك تلك

(٣١) وقوى ما : ع

(٣٢) لا تنقطع : ع

الصورة ممكنا ، لكان ذلك الإدراك عبارة عن نفس حضور تلك الآلة ،
يجب أن يقال : أن تلك الصورة متى كانت باقية ، أن يكون ادراكها
باقيا ، وأن كانت تلك الصورة غير باقية ، وثبت أنه يستنع حضور صورة
أخرى ، فحينئذ يلزم أن يكون كون تلك القوة المدركة مدركة لتلك الصورة :
أمرام متعنا لذاته . فثبت بها ذكرنا : أن القوة العقلية لو كانت حالة في
آلة ، فلزم أن تكون واجبة الإدراك لتلك الآلة دائما ، أو مقتنعة الإدراك
لها دائما . فلما أن ذلك باطل . فظاهر . فلما قد نعمل القلب والذماغ
في بعض الأوقات دون البعض . وإذا ثبت أن هذا التالي ، باطل ، لزم
القطع بأن القوة العقلية ليست حالة في شيء من الآلات .

هذا تقرير هذا الجهرهات .

والقائل أن يقول : هذا بناء على أن الإدراك عبارة من مجرد حضور
ماهية غير (٣٣) ماهية أخرى . وذلك باطل لوجوه :

الحجة الأولى : أنه لو كان الأمر كذلك ، للزم كون الجمادات عامة
بالصفات القائمة بها . وذلك لا يقوله عاقل . فان قالوا : نحن لا نقول
بأن مجرد حضور شيء عند شيء يكون ادراكا بل نقول : حضور المدرك
عند المدرك هو الإدراك . فنقول : أن كان الإدراك عبارة عن نفس الحضور ،
كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر عند شيء آخر ، وحينئذ يعود الالتزام
المذكور . وأن كان المدرك عبارة لا عن الشيء الذي حضر عنده شيء آخر ،
فحينئذ يطل قولنا : الإدراك عبارة عن مجرد الحضور ، بل يكون الإدراك عبارة
عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك . وعلى هذا التقدير
فانه يستقط هذا الدليل بالكلية . فانه يقال : لم لا يجوز أن يقال : القوة
المدركة حالة في قلب أو دماغ ، ثم انه يحدث بينها وبين تلك الآلة الإضافية
(الحالة) المسماة بالإدراك والشعور ، فهناك يحدث الشعور والإدراك .
وان لم تحدث تلك الحالة الإضافية لم يحصل الشعور والإدراك . فهنا تكون
القوة العقلية قد تصير عامة بتلك الآلة بعد أن لم تكن كذلك ، لا بسبب

(٣٣) قد تنطق عند أيضا .

حدوث صورة أخرى مساوية لها فيها ، بل بسبب حدوث تلك الآلة المسماة
بالإضافة والشعور .

والحجة الثانية على فساد هذا الكلام : أنه لو كان الإدراك عبارة عن
مختبر ما هي المدرك في المحرك ، لكننا إذا عطلنا السماء ، فقد
حضر في عقلنا ماهية مساوية لما هي السماء من جميع الوجوه . ذلك
لا يقوله عاقل . فإن الأثر الحادث في الذهن عرض لا يحسن ولا يلمس ،
فكيف يجوز للعاقل أن يقول : إن ذلك العرض الضعيف مسلو للسماء
والسماء في تمام الماهية ؟ بل هنا ما هو أزيد منه . وهو أننا إذا عطلنا أن
السواد ضد البياض ، فيلزم أن يحصل السواد والبياض في الذهن .
وذلك يقتضى الجمع بين الضدين . وإذا عطلنا الطويل والعريض والعميق
والاستقامة والاستدارة في الذهن ، فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عميقا
مستقيما مستديرا . وذلك لا يقوله عاقل . بل هنا ما هو أزيد منه . وهو :
أننا إذا تصورنا واجب الوجود ، فيلزم أن يكون الأثر الحاصل في الذهن
مساويا لواجب الوجود في تمام الماهية ، وفي كونه أزليا أبديا قائما
بالنفس ، مبدءا لجميع المحركات . وذلك لا يقوله عاقل .

لا يقال : أنا لا نقول إذا علمنا شيئا كان العلم مساويا لذلك
المعلوم ، بل نقول : العلم الحاصل في الذهن يكون متعلقا بذلك المعلوم .
لأننا نقول : إذا علمنا أن العلم بالشئ لا يكون مساويا لذلك المعلوم في
تمام الماهية ، فحينئذ لا يلزم من صيرورة القوة المحركة عالمة بالآلة ، بعد
أن لم تكن عالمة بها ، أن يكون الأثر الحادث أمرا مساويا لما هي الآلة .
وحينئذ لا يلزم اجتماع المثنيين . وعلى هذا التقدير فإنه يسقط ذلك الدليل
بالكلية .

الحجة الثالثة : وهو أن صورة المحسوسات عندكم حاضرة في الخيال ،
وأن إدراكها غير حاصل للخيال . وهذا ينتج قطعا : أن حصول الصور
مغاير (٣٤) لإدراكها ، وأن إدراكها مغاير لصورها .

(٣٤) أنه مغاير : ص

وليفضا : فقد قلنا : ان « الشيخ » نص على أن صور المراتب ترتسم في الجليدية ، ثم ان القوة المدركة غير حاصلة هناك بل انها حصلت القوة المدركة عند ملتقى العصيين . ولما حصل ارتساق الكسباح عند الجليدية ، ولم يحصل ادراكها هناك ، ظلمنا أن الإدراك أمر متاخر لنفس هذا الارتساق ، بل التحقيق أن الإدراك والتشعور عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك والحرك . ومتى ثبت هذا منقطع هذا الدليل بالكلية .

قال المفسر : كان الأولى بهؤلاء الأنكباء (أن) يصونوا عقولهم عن التحويل على مثل هذه المقدمة . فان رككتها أظهر من أن نخفى على غافل أصلا .

سليفا : أن الإدراك عبارة عن حضور صورة المدرك في الحرك . فلم لا يجوز أن يقال : ان القوة العاقلة اذا أدركت ألتها ، فحدث ذلك الإدراك انما كان لأجل أنه حدثت صورة مساوية لألتها فيها ؟ أما قوله : انه يلزم منه اجتماع المثلين . فنقول : هذا باطل . وذلك لأن الصورة الأصلية الموجودة في الآلة جارية مجرى المحل للقوة العاقلة . وهذه الصورة الحادثة عند حدوث هذا الإدراك ، جارية مجرى الحال في القوة العاقلة . وإذا حصل الامتياز بهذا المعنى ، لم يلزم من حدوث هذه الصورة في للقوة العاقلة ، ارتفاع المقابلة بين هذين المثلين . فثبت : ان الذي تالموه ضميم .



قال الشيخ : « وما يوضح هذا : ان الصورة المعقولة لو حلت جسما او قوة في جسم ، لكان يحتل الانقسام ، فكان الأمر الوجوداني لا يعقل »

التفسير : هذه هي الحجة الثالثة على أن القوة العاقلة غير حالة في شيء من الأجسام . وتقريره : ان هنا معقولات لا تقبل القسمة . فيكون تعقلها لا يقبل القسمة فيكون الموصوف بذلك التمثل غير قابل

للقسمة . وكل جسم وكل حال فى الجسم ، فانه قابل فى القسمة ، يفتتح :
ان الموصوف بذلك التمثل غير جسم ، وغير حال فى الجسم . فغرضه اربع
لا بد من بيانها :

اما المقضية الاولى : وهى بيان ان هنا مقولات لا تقبل القسمة .
فالذى يدل على صحتها وجهان :

الاول : انه ثبت بالبرهان : ان ذات الآلة لا تقبل القسمة ، وثبت ان
الوحدة والنقطة لا تقبل القسمة .

الثانى : لا شك ان هنا ماهيات . وهى اما ان تكون بسيطة او مركبة ،
مان كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة . لا محالة . وان كانت
مركبة . فالتركيب انها يتركب عن البسيط . فلا بد من الاعتراف بالبسيط
الذى لا يقبل القسمة على كل حال .

واما المقضية الثانية : وهى بيان ان العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسما .
فالذى يدل عليه : انه لو انقسم ذلك العلم لكان اجزا جزئى ذلك العلم
اما ان يكون علما لذلك المعلوم فيكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم .
وهو محال . او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك المعلوم . وهو ايضا محال .
لانا فرضنا ان هذا المعلوم لا جزء له ، او لا يكون علما بذلك المعلوم ،
ولا بجزء من اجزائه . واذا كان كل واحد من اجزاء ذلك العلم هكذا ،
فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان لا تحدث هيئة زائدة وحينئذ يكون مجعوع
ذلك العلم لا يكون علما بذلك المعلوم ، او تحدث هيئة زائدة وتلك الهيئة
الزائدة ان كانت منقسمة عاد التقسيم المذكور ، وان كانت غير منقسمة
فحينئذ يكون هذا اعترافا بان العلم بذلك المعلوم الغير منقسم يجب ان يكون
غير منقسم .

(واما) المقضية الثالثة : وهى بيان ان العلم اذا لم يكن منقسما ،
كان الموصوف بذلك غير منقسم (ف) لانه لو كان منقسما لكان الحال فى
جزئية ، ان كان حالا بعينه فى الجزء الآخر ، لزم كون العرض الواحد

جالا في محلين . وهذا محال . وان كان الحال في أحد جزئيه مغايرا للحال في الجزء الآخر ، فحينئذ يلزم كون تلك الصفة منقسمة . وقد فرضنا انها غير منقسمة . فثبت : أن الموصوف بذلك العلم الغير منقسم ، يجب أن يكون غير منقسم .

واما المقدمة الرابعة وهي بيان أن كل جسم منقسم . فهذا مبني على نفي الجوهر الفرد . وقد سبق تقرير هذه المسألة .
فهذا تمام تقرير هذه الحجة على أقوى الوجوه .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن القول بالجوهر الفرد باطل — على ما سبق تقريره ثم نقول : لا شك أن النقطة غير قابلة للقسمة . . وهي أن كانت جوهرًا فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كانت عرضا فلها محل . ومحلها أن كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كان منقسما فقد حصل منه أن قيام ما لا ينقسم بالمتقسم جائز . وحينئذ يشكل هذا الدليل .

وايضاً : فهذا يشكل بالواحدة فانها عرض غير قابل للقسمة ، مع أنها حالة في المادة الجسمانية . وايضاً : فالاضافات أعراض موجودة عند الحكماء ، مع أنها لا تقبل القسمة . فانه لا يصح أن يقال : قام بنصف الأب نصف الابوة ، وبثلثه ثلث الابوة . وايضاً : فالوجود صفة قائمة بالمادة للجسمانية ، فلو لزم من انقسام المحل انقسام الحال ، لزم أن يقال : انه حصل للوجود نصف وثلث وسائر الأجزاء . وهو محال . وايضاً : فالجسم البسيط يكون في نفسه واحداً ، كما أنه عند الحس واحد . فاذا حل فيه عرض لا ينقسم ، فليس هناك أجزاء لذلك الجسم ، واذا لم يحصل له شيء من الأجزاء ، امتنع أن يقال : الحال في أحد الجزعين اما أن يكون عين الحال في الجزء الثاني أو غيره .

فهذا جملة الكلام في هذه الحجة تقريراً واعتراضاً .

قال الشيخ : « ليس يلزم من هذا : أن (الأمر) المركب يجب

ان لا يعقل بما لا ينقسم . وذلك لأن وحدة الموضوع لا تمنع كثرة المحمولات
(فيه) لكن كثرة الموضوع توجب (تكثر) المحمولات » (٢٥)

التفسير : هذا سؤال أورده على نفسه . وتقريره : أنه اذا كان
كون المحل منقسما ، يمنع من أن يتصف بصفة غير منقسمة ، لزم أن
يقال : كون المحل مفردا يمنع (٣٦) من أن يتصف بالصفات الكثيرة .
وأجاب عنه بجواب صحيح . وهو : أنه لا امتناع في اتصاف الوصف
الواحد بالصفات الكثيرة ، وانما يمتنع اتصاف المحال الكثيرة بالصفة
الواحدة . فظهر الفرق .

قال الشيخ : « وأيضا : المعنى المتقسم في نفسه اذا حل جسمها
وعرض له الانقسام ، لا يخلو اما أن تؤدي القسمة الى الانفصال الى تلك
المعاني أو لا تؤدي . فان كانت تؤدي ، تعرض منه محالات . من ذلك :
أن يكون تفرع وضع القسمة موجبا لتغير وضع المعنى فيه . ومن ذلك
أن (٣٧) يحتل المعنى الانقسام الى مبادئ معقولة غير متناهية . ومن
ذلك أن يكون (من حيث) هو واحد غير معقول ، لأنه من حيث هو واحد
غير منقسم . واجزاء الحد ليست تكفي فيها الوحدة بالاجتماع ، بل وحدة
ايجاب طبيعة واحدة . ومن حيث هو ذلك الواحد معقول ، ومن حيث
هو ذلك المعقول (٣٨) غير منقسم ، ومن حيث يكون في الجسم منقسم .
فان لم يكن من حيث هو معقول في الجسم البتة »

التفسير : اعلم : انا في الفصل المتقدم بينا أنه متى كان المعقول
ماهية غير قابلة للقسمة ، فان القوة العاقلة لها يمتنع أن تكون جسمانية .
وأما في هذا الفصل ، فالمقصود : بيان أن المعقول — وان كان في ماهية
ركبة — فانه يمتنع كونها حالة في الجسم .

واعلم : أن هذا الكلام مبني على مقدمتين :

(٣٥) المحمول : ع

(٣٦) فانه يمنع : ص

(٣٧) ومن ذلك لا يحتل معنى الانقسام : ص

(٣٨) المعقول : سقط ع

لهما : أن تعقل الشيء لا يحصل الا عند حصول صورة مبهلوية
لماهية المعقول فى العاقل . فاننا على هذا التقدير نقول : انا اذا عطلنا
ماهية مركبة من الأجزاء ، فان هذه الصورة العقلية أيضا تكون مركبة من
البسائط التى منها تركبت ماهية ذلك المعقول .

والقبة الثانية : ان الحال فى الجسم المنقسم يجب أن يكون منقسما .
واذا ثبت هاتان المقدمتان ، فنقول : اذا عطلنا ماهية مركبة عن
بسائط كانت هذه الصور العقلية مركبة عن تلك البسائط . ثم ان هذه الصورة
كانت حالة فى الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها ،
وحينئذ نقول : اما أن يكون الانقسام الحاصل بسبب أجزاء الماهية
مطابقا للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل ، بمعنى أنه يحصل فى
كل جزء من أجزاء المحل جزء من أجزاء القوام ، واما أن لا يكون كذلك .
وهذا التقسيم الذى ذكرناه هو المراد من قوله : لا يخلو اما أن تؤدي
القسمة الى الاتصال الى تلك المعانى أو لا تؤدي . أى اما أن تكون
القسمة الحاصلة بحسب انقسام المحل مؤدية الى الانقسام الحاصل
بسبب أجزاء القوام ، أو لا تكون (٣٩)

فاما القسم الأول وهو كون (القسمة مؤدية) اليه . فهذا قد
ينظر من ثلاثة أوجه :

الأول : انه اذا حصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل
من جانب العرض ، فحينئذ يحل كل واحد من أجزاء القوام فى جزء من
الأجزاء الحاصلة بحسب انقسام المحل على هذا الوجه ، فلو تغيرت هذه
القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب
الطول ، لزم أن تنتقل تلك المعانى من ذلك الجانب الى هذا الجانب .
وحينئذ يلزم أن تنتقل تلك المعانى من ذلك الجانب الى هذا الجانب ،
بحسب تغير حصول القسمة من جانب الى جانب . وايضا : لو اتفعا
قسما فى قسم هكذا : فانه يلزم وقوع القسمة فى تلك البسائط .
وهو محال .

(٣٩) فلا تكون : ص

الوجه الثاني : انه اذا كانت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام
المحل غير متناهية ، فيلزم حينئذ أن تكون الانقسامات الحاصلة بسبب
أجزاء القوام غير متناهية ، فيلزم كون الماهية مركبة من بسائط غير
متناهية . وذلك محال .

أما أولا فلأن كل واحد من تلك البسائط الغير متناهية ، لما كان حالا
فى محل مغاير لحل الأجزاء ، لزم كون الجسم مركبا من أجزاء غير
متناهية بالفعل . وذلك محال .

والوجه الثالث فى بيان فساد هذا القسم : هو أن الماهية وإن كانت
مركبة من البسائط الكثيرة ، لكن لا تكون تلك الماهية عبارة عن مجموع
تلك البسائط ، بل لابد وأن يحدث عند اجتماع تلك البسائط هيئة واحدة
نجرى مجرى الصورة المقومة لتلك الماهية . فتلك الماهية تكون هيئة
واحدة . وإذا ثبت هذا فنقول : تلك الماهية غير قابلة للقسمة . فتعلقها
لا يقبل القسمة . فالوصوف بذلك المتعلل لا يقبل القسمة . وكل جسم
فانه يقبل القسمة . ينتج : أن الموصوف بذلك المتعلل ليس بجسم .
وأما القسم الثانى . وهو أن يقال : القسمة الحاصلة بسبب انقسام
المحل لا تؤدي الى القسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية ، فهذا مما تركه
« الشيخ » ولم يذكره ، لظهور فساده . لأن تلك القسمة الحاصلة بسبب
انقسام المحل ، اذا لم تكن مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية ،
فحينئذ يلزم وقوع القسمة فى تلك البسائط . وذلك محال . وهذا القسم
لما كان ظاهر الفساد ، لا جرم ترك « الشيخ » ذكره .

ولقائل أن يقول : هذا الوجه بناء على أن المتعلل مساو للمعتول
بما هو الماهية ، وعلى أن الحال ينقسم بانقسام محله . وكل فلك مما تقدم
الاعتراض عليه .

قال الشيخ : « ولأن الماهية المشتركة بين الأشخاص تتجرد عن
الوضع وسائر اللواحق . فلما أن يكون هذا التجرد فى الوجود

الخارجي ، أو في الوجود العقلي ، أو في كليهما ، أو لا في واحد منهما . فان كان وجوده في الوضع في كليهما ، لم يكن مجردا عن الوضع البينة . لكننا فرضناها مجردة . هذا خلف .

وان كان مجردا عن الوضع في كليهما . فهذا كذب . لأنه ذو وضع في الاعيان . وان كان ذا وضع في العقل وليس ذا وضع في الخارج . فهذا ايضا لكذب . فبقي ان لا يكون له وضع في الخارج . فان تصور به الجسم في العقل كان له وضع في العقل . وهذا محال » (٤٠)

التقسيم : هذه هي الحجة الرابعة على ان النفس ليست جسما ولا حالة في الجسم . وتقريره : انه لا شيء من الكليات بذى وضع . وكل ما كان حالا في الجسم . فله وضع ، ينتج : فلا شيء من الكليات محال في الجسم . اما الصغرى . وهي قولنا : لا شيء من الكليات بذى وضع . فتقريره : هو ان كل كلى (٤١) مشترك بين الأشخاص ذوات الأوصاف المختلفة ، فانه لا يكون له وضع معين . ينتج : فكل كلى فليس له وضع معين . واما الكبرى . وهو قولنا : فكل ما كان حالا في الجسم فله وضع . فتقريره : ان كل ما كان حالا في الجسم ، فانه يكون متاريا فيه مقعدا بمقداره . وكل ما كان كذلك ، فله وضع . ينتج : فكل ما كان حالا في الجسم فله وضع . هذا تقرير هذه الحجة . والتقسيم المذكور في الكتاب كانه غير مفيد . وذلك لأنه وضع ان الأمر الكلى متجرد عن الوضع ، والكلى لا وجود له الا في الأذهان ، فيلزم منه ان الكلى مجرد عن الوضع في العقل . وهذا القدر يفيد كونه غير حال في الجسم ، سواء كان مجردا عن الوضع في الخارج ، أو لم يكن واذا كان الأمر كذلك ، كان اعتبار هذا التقسيم عبثا .

ولقاتل ان يقول : قد ذكرنا : ان الصورة التي سببتهوها بالصورة المجردة العقلية ، صورة شخصية موجودة في نفس شخصية . فكيف

(٤٠) النص ذكره المؤلف بمعناه .

(٤١) كلى فانه مشترك : ص

يمكن أن يقال : انها معنى كلى مشترك فيه بين الأشخاص ؟ فان قلتم :
المراد من كونها كلية : هو انه اذا حذفت عنها شخصيتها وتمييزها
وحلولها فى ذلك المحل ، كان الباى منطقيا بالحد على حد سائر
الأشخاص الخارجية . فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الصورة الحالية فى
الجسم تكون كلية . بمعنى انه اذا حذفت عنها شخصيتها وحلولها فى
الجسم ، كان الباى منطقيا بالحد ، على حد سائر الأشخاص .

قال الشيخ : « وأيضا : أنه ليس لشيء من الأجسام قوة أن يطلب
لو أن يفعل أمورا غير متناهية . والمفولات التى للعقل أن يعقل ايها
شاء . كالصور العددية والشكل ، وغير ذلك . بلا نهاية لها . فاذن هذه
القوة ليست بجسم ، لأن لكل جسم قوته الفعلية (٤٢) متناهية ، ليست
اعنى الانفعالية . فاذن (٤٢) لا يمتنع »

التفسير : هذه هى الحجة الخامسة . وتقريرها : أن كل قوة
عقلية فانها تقوى على افعال غير متناهية . ولا شيء من القوة الجسمانية
يقوى على افعال غير متناهية . ينتج : فلا شيء من القوة العقلية بقوة
جسمانية . اما بيان الصغرى : فلأن القوة العقلية ، يكتفى ادراك مراتب
الأعداد والأشكال . وهى غير متناهية . وأما بيان الكبرى : فهو أن كل
قوة جسمانية ، فانها تنقسم بانقسام محلها .

فيكون الحاصل فى بعض ذلك الجسم : بعض تلك القوة . فإذا
مرضنا أن كل تلك القوة أو بعضها ابتداء بالفعل ، فان لم ينقطع الجزء
البتة كان الجزء مساويا للكل . وهو محال . وإن انقطع كان فعل الجزء
متناهيًا ، وفعل الكل ضعفه . وضعف المتناهي متناه . فيلزم أن يكون
فعل كل قوة جسمانية متناهيًا . وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن القوة العاقلة تقوى على افعال غير
متناهية . اما قوله : « انها تقوى على ادراك مراتب الأعداد والأشكال »

(٤٣) فان ذلك : ع

(٤٢) قوة عقلية : ص

وهى غير متناهية « قلنا : لا نسلم أن الإدراك فعل ، بل هو انفعال .
 وذلك لأنه لا معنى لإدراك الحقائق ، إلا كونه المدرك قابلاً للصور
 العقلية . فيكون الإدراك من باب الانفعال . وأنتم سلمتم أن الأمر
 الجسماني لا يمنع أن ينفعل انفعالات غير متناهية ، بدليل : أن الهيولى
 قد انفعلت انفعالات غير متناهية . سلمنا : أن الإدراك فعل ، لكن لا نسلم
 أن القوة العقلية تقوى على إدراكات غير متناهية . فان قلتم : الدليل
 عليه : أنها لا تنتهى إلى مرتبة إلا ويمكن بقاءها بعد تلك المرتبة وصيرورتها
 مدركة لمعقولات أخر بعد ذلك . وذلك يدل على أنها تقوى على
 إدراكات غير متناهية . فنقول : إن دل هذا على جواز كونها فاعلة أفعالاً
 غير متناهية ، فهذا قائم في القوة الجسمانية ، فانها لا تنتهى إلى وقت
 إلا ويجوز بقاء ذاتها بعد ذلك ، وتزايد أفعالها بعد ذلك . وهذا يقتضى
 جواز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية . فان لم يلزم هنا لم يلزم فيها
 قلتم .

سلمنا : أن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية ، لكن
 لا نسلم أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية . أما
 قوله : « كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها » قلنا : سبق
 الكلام عليه . سلمنا ذلك . فلم قلتم : أنه محال (ل) قوله : كل القوة
 وجزؤها إذا ابتدأ بالفعل من مبدأ معين ، فان لم ينقطع عمل الجزء ،
 لزم أن يكون الجزء مساوياً للكل في هذا المعنى . ولا يمنع كون الجزء
 مساوياً للكل في بعض الصفات واللوازم . وإنما الممتنع أن يتساوى في
 جميع الأمور ، فلم قلتم : أنه يلزم من تساوى الكل والجزء في هذا الحكم
 تساويهما في جميع الأمور ؟ سلمنا : أن ما ذكرتم يدل على أن القوة
 الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية . لكنه معارض بدلائل تدل
 على جوازه :

فالاول : أن القوة الجسمانية في وجودها ومؤثرتها ، لا تنتهى
 إلى وقت ، ويمكن بقاء ذاتها وبقاء مؤثرتها بعد ذلك . والا فيلزم أن ينتقل
 الشيء من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي . وأنه محال .

وإذا كان الأمر كذلك — على ما ذكرنا — كانت القوة الجسمية في ذاتها ومؤثراتها ممكنة البقاء أبدا . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يمتنع أن يقال : يستحيل البقاء أبدا .

والثاني : أن صريح العقل شاهد بأنه لا يمتنع بقاء الأرض هلى طبيعتها أبدا . وحتى كانت باقية تلك الطبيعة خالية عن العوائق ، فإن تلك الطبيعة توجب حصولها في مركز العالم . فثبت : أن بقاء الطبيعة الأرضية مع بقاء كونها موجبة حصول الأرض في مركز العالم ، أمر ممكن ، غير ممتنع أبدا . وذلك يدل على ما قلناه .

والثالث : أنه يمتنع أن يجبه عليها (٤٤) في وقت معين . ومنى كان الأمر كذلك ، وجب أن يصح استمرارها أبدا . أما الأول . فلأن تلك الماهية ممكنة لذاتها . والأوقات متناهية ، فيمتنع أن يصير واجب العدم في وقت بعينه . فلو عقل ذلك ، فلنمقل أيضا أن يصير واجب الحدوث في وقت بعينه . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على افتقارها الى المؤثر . وذلك باطل بالبديهة .

وأما الثاني : وهو أنه لما لم يجب بحدنها في شيء من الأوقات المعينة ، وجب أن يصح استمرارها أبدا . فلأنه لا ينتهى الى وقت الا ويجوز بقاؤه بعد ذلك . ولا معنى لجواز البقاء الابدى الا ما ذكرنا .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن القوة الجسمية ، لا يمتنع بقاؤها مدة غير متناهية . سلمنا جميع ما ذكرتموه . لكنه منقوص على اصولكم بالنفوس التي هي المحركات القريبة للأفلاك ، فانها عندكم قوى جسمية ، مع انها ازلا وأبدا توجب حركات الأفلاك . اجابوا عنه : بأن القوة الجسمية لا يمتنع عليها انفعالات غير متناهية . واذا ثبت هذا فنقول : النفوس الفلكية تستفيد القوة من فيض العقول المارقة . فتقوى بسبب ذلك على أفعال غير متناهية . فنقول : اذا جوزتم هذا ، فلم لا تجوزوا أيضا أن يقال : أن النفوس الناطقة جسمية . الا أن انوار العقل

الفعال فائضة عليها ؟ ولهذا السبب قويت النفس الناطقة على أعمال غير متناهية .

قال الشيخ : « قد بان لك مدرك المعقولات . وهو النفس الانسانية جوهر غير مخالطة للمادة يرى عن الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل . وليكن هذا آخرها نقوله فى الطبيعيات »

التفسير : لما فرغ من ذكر الدلائل ، أردفها بالنتيجة . وهى أن النفس الانسانية موجود ليس بجسم ولا جسمانى . وهو المطلوب .
ولنختم هذه الجملة بفكر مسألة فى اثبات حدوث النفس الناطقة .

احتجوا عليها بأن قالوا : لو كانت النفوس أزلية ، لكانت إما واحدة أو كثيرة . وهما باطلان . فالقول بأزليتها محال . أما الشرطية . فمبديهية . وأما أنها غير كثيرة . فلأنها لو كانت كثيرة ، لامتاز كل واحد منها عن الآخر بأمر ما . وذلك الأمر إما نفس الماهية ، أو داخل فيها ، أو خارج عنها . والأولان باطلان ، لأن النفوس البشرية متساوية فى الماهية . والخارج عن الماهية إما لازم أو مفارق . واللازم باطل لأن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم . والمفارق باطل ، لأن التغاير بالمعارضات الفارقة لا يكون إلا للتغاير فى المادة . ولا مادة للنفس غير البدن . ولا بدن قبل البدن . وأما أنها غير واحدة فلأنها بعد التعلق بالبدن ، أن بقيت واحدة لزم أن يكون معلوم كل واحد ، معلوما لكل واحد . وهو باطل . وإن تعددت فهو محال . لأن التعدد بعد الوحدة من خواص الجسم ، والنفس ليست بجسم . فيمتنع ذلك عليها .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه قائم من وجوه :

السؤال الأول : لم تنتم : أنها لو كانت متعددة ، لكان ذلك لأجل اختصاص كل واحد منها بأمر ما ، فإن هذا بناء على أن النفس زائدة على الماهية . وذلك باطل . والا لزم التسلسل .

السؤال الثاني : لم قلتم : أن النفوس البشرية متساوية في تـمـلـه
المـاهية ، وسائر النفوس البشرية متساوية في قبول العلم وفي تدبير
الأجسام البشرية . وكل ذلك من باب الصفات . والاستواء في اللوازم
لا يدل على الاستواء في الملزومات ؟

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقع التمايز بالعوارض الفارقة ؟
(ل) قوله : « التمايز بالعوارض لا يكون إلا للتغاير في المادة . ولا مادة
للنفس إلا البدن . ولا بدن قبل البدن » قلنا : المقدمات الثلاث ممنوعة .
أما المقام الأول . وهو قوله : الامتياز لا يكون إلا للتغاير في المواد . قلنا :
يشكل بتغاير المواد . فان ذلك لو كان لتغاير المواد ، لزم التسلسل .
وان كان لتغاير الصفات الحالة فيها ، لزم الدور . وان لم يكن لشيء
من ذلك ، فقد حصل التغاير ، لا لأجل المادة .

المقام الثاني : لم قلتم : انه لا مادة للنفس إلا البدن ؟ وما البرهان على الحصر ؟
ثم نقول : الستم يقولون : ان النفوس بعد مفارقة الأبدان لا يمتنع ان
تتعلق بضرب من الأجسام الساموية ؟ فلم لا يجوز أن يقال : انها قبل هذه
الأبدان كانت متعلقة بضرب من الأجسام الساموية ولهذا السبب حصل
التغاير ؟

المقام الثالث : هب أن الأمر كما قلتم . لكن لم قلتم : انه ليس قبل
هذا البدن بدن آخر ؟ وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث النفس مبينا على
بطلان التناسخ ، لكن بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس ، فبـلـزم
الدور . ثم نقول : يشكل ما ذكرتم بالنفوس الهولانية الفارقة ، فانه
لا امتياز بينها في شيء من الذاتيات واللوازم والعوارض الفارقة ،
مع انها متعددة .

لا يقال : امتياز كل واحد منها عن غيره انها كان لشعوره بذاته
المخصوصة . **لأننا نقول :** شعوره بذاته المخصوصة مشروط بامتياز ذاته
عن غيره . ولو كان هذا الامتياز معللا بذلك الشعور ، لزم الدور . وهو
محال . ثم نقول : هب انه ثبت القول بحدوث النفوس . فما الدليل على

فساد التناسخ ؟ قالوا : لأن عند حدوث البدن المخصوص ، تحدث نفس .
فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ ، لزم اجتماع النفس (٤٥)
فى بدن واحد . وهو باطل . قلنا : لم لا يجوز أن يقال : النفوس مختلفة
بالماهية ، فكان البدن الصالح لهذه النفس لا يكون صالحا لنفس أخرى ؟
الثانى : هب أن النفوس واحدة فى النوع . لكن لم لا يجوز أن
يقال : النفس التناسخية حصلت فيها هيئات كسبية من العلوم والأخلاق .
وهذا البدن لا يصلح إلا للنفس الموصوفة بتلك الصفة ، والنفس
الجليلة تكون خالية عن هذه الصفات ، فلا جرم لا يكون هذا البدن
صالحا للنفس الحادثة ؟

السؤال الثالث : قولكم : أن عند حدوث البدن يجب فيضان نفس
حادثة . فنقول : هذا إنما يلزم إذا كان موجد النفس الناطقة موجبا
بالذات ، فما إذا كان فاعلا بالاختيار . فمن أين يلزم ؟

الرابع : لم لا يجوز أن يقال : النفس التناسخية أولى . لأنها موجودة
قبل حدوث البدن . فهي تتعلق بذلك البدن ، قبل استكمال مزاجه . وبصر
ذلك التعلق بانما من حدوث نفس أخرى ؟

الخامس : هذا أيضا وارد عليكم . لأن البدن عند حدوثه كان قابلا
لنفس « زيد » ولنفس « عمرو » لأن النفس متساوية ، فلم فاض على
هذا البدن المعين ، نفس « زيد » دون نفس « عمرو » ؟
السادس : لم قلتم : أنه يمتنع تعلق نفسين ببدن واحد ؟

وهنا آخر الكلام فى الطبيعيات والحمد لله رب العالمين .
(تم الجزء الثانى من كتاب شرح عيون الحكمة للإمام فخر الدين
الرازى . ويليه الجزء الثالث فى الالهيات)

فهرس

الجزء الثاني من كتاب « فترج عيون الحكمة »

الموضوع	صفحة
الفصل الاول	٢
فى	
تقسيم العلوم	

الفصل الثانى	٢٤
فى	
المصادر التى يجب	
تقديمها على العلم الطبيعى	

الفصل الثالث	٤٩
فى	
بيان تنهاى الأبعاد	

الفصل الرابع	٦٥
فى	
بيان ان الجهات لا تتحد	
الا بالمحيط والمركز	

الفصل الخامس	٧٣
فى	
احكام الاجسام البسيطة والمركبة	

الفصل السادس	٨٣
فى	
نفى الخلاء ونفى الملاء	

الفصل السابع	١٠١
فى	
نفى الجوهر الفرد	

الفصل الثامن

في

الزمن

الفصل التاسع

في

مبادئ الحركة

الفصل العاشر

في

مسائل الصحة والعالم

الفصل الحادي عشر

في

الآثار العلوية

الفصل الثاني عشر

في

النباتات

الفصل الثالث عشر

في

الحيوان

الفصل الرابع عشر

في

الحواس الباطنة

الفصل الخامس عشر

في

القوى المحركة الحيوانية

الفصل السادس عشر

في

النفس الناطقة